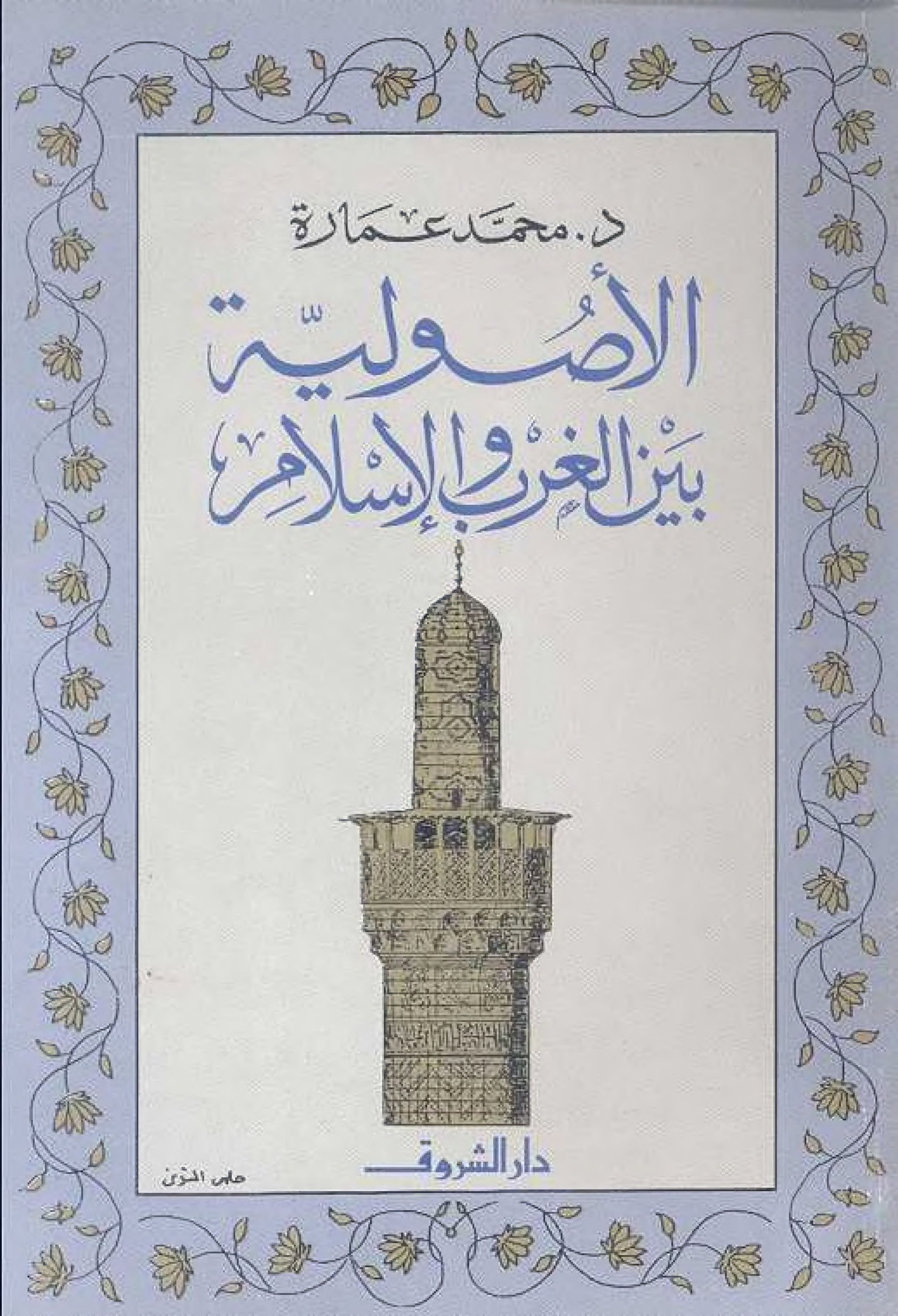

د. محمد عمارة
الأصولية
بين الغرب والإسلام
دار الشروق

الأصولية
بين الغرب والإسلام

الطبعة الأولى

١٤١٨ هـ - ١٩٩٨م

أسسها محمد المعلم عام ١٩٦٨

القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصري - رابعة العدوية - مدينة نصر
ص . ب : ٣٣ البانوراما - تليفون : ٤٠٢٣٣٩٩ - فاكس : ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)

بيروت : ص . ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٢١٣
فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

د. محمد عمارة

الأصولية بين الغرب والإسلام

دار الشروق

تمهيد عن المصطلح بين الغرب والإسلام

« الأصولية » : Fundamentalism بالمعنى الذى شاع مضمونه فى أوساطنا الإعلامية والثقافية والسياسية المعاصرة- هو مصطلح غربى النشأة، غربى المضمون . . ولأصله العربى ومعانيه الإسلامية، مضامين ومفاهيم أخرى مغايرة لمضامينه الغربية، التى يقصد إليها الآن متداولوه .

وهذا الاختلاف فى المضامين والمفاهيم، مع الاتحاد فى المصطلح - الوعاء - أمر شائع فى العديد من المصطلحات التى يتداولها العرب والمسلمون ، ويتداولها الغرب، مع تغاير مضامينها فى كل حضارة . وهو أمر يُحدث الكثير من اللبس والخلط فى حياتنا الثقافية والسياسية والإعلامية المعاصرة، التى خلطت فيها وسائل الاتصال مصطلحات كثيرة، اتحدت فى اللفظ مع اختلافها فى المضامين والخلفيات والإيحاءات .

فمصطلح « اليسار » - مثلا - يرمز، فى الفكر الغربى، للأجراء والفقراء وأهل الفاقة والحاجة، بينما يدل، فى المفاهيم العربية والإسلامية، على أهل الغنى واليسر والنعيم! . .

ومصطلح « اليمين »- مثلا - يدل، فى الفكر الغربى، على أهل

التخلف والرجعية والجمود. . بينما هو يعنى، فى فكر العربية والإسلام، أولئك الذين آمنوا وعملوا الصالحات، فأقبلوا على بارئهم، يوم الحساب، يتناولون صحائف كتاب أعمالهم الطيبة باليمين، أى القوة والثبات والاطمئنان!. .

ولذلك، كان الإمام عبد الحميد بن باديس[١٣٠٧-١٣٥٩هـ، ١٨٨٩-١٩٤٠م] يدعو الله، سبحانه وتعالى، فيقول: «اللهم اجعلنى فى الدنيا من أهل اليسار، واجعلنى فى الآخرة من أهل اليمين»!!- بالمفهوم الإسلامى، طبعا، وليس بمفهوم الغربيين!. .

والأصولية، فى المحيط الغربى، هى، فى الأصل والأساس، حركة بروتستنتية التوجه، أمريكية النشأة، انطلقت، فى القرن التاسع عشر الميلادى، من صفوف حركة أوسع، هى «الحركة الألفية»، التى كانت تؤمن بالعودة المادية والجسدية للمسيح، عليه السلام، ثانية إلى هذا العالم، ليحكمه ألف عام تسبق يوم الدينونة والحساب.

والموقف الفكرى الذى ميَّز ويميِّز هذه الأصولية، هو: «**التفسير الحرفى للإنجيل وكل النصوص الدينية الموروثة، والرفض الكامل لأى لون من ألوان التأويل لأى نص من هذه النصوص- [حتى ولو كانت، كما هو حال الكثير منها، مجازات روحية ورموزاً صوفية] - ومعاداة الدراسات النقدية التى كتبت للإنجيل والكتاب المقدس**». . وانطلاقا من التفسير الحرفى للإنجيل، قال الأصوليون البروتستانت بالعودة الجسدية للمسيح، ليحكم العالم ألف عام سعيدة، لأنهم فسروا «رؤيا يوحنا» - [سفر الرؤيا ٢٠-١-١٠] - تفسيرا حرفيا.

وعندما أصبحت الأصولية مذهبا مستقلا بذاته، فى بداية القرن العشرين، تبلورت لها، عبر مؤتمراتها، ومن خلال مؤسساتها وكتابات

قساوستها، مقولات تنطلق من التفسير الحرفى للإنجيل، داعية إلى مخاصمة الواقع، ورفض التطور، ومعاداة المجتمعات العلمانية، بخيرها وشرها على السواء.. **فهم - مثلا - يدّعون التلقى المباشر عن الله، ويتوجهون إلى العزلة عن الحياة الاجتماعية، ويرفضون التفاعل مع الواقع، ويعادون العقل والتفكير العلمى، والمبتكرات العلمية، فيهجرون الجامعات، ويقيمون لتعليمهم مؤسسات خاصة. وهم يرفضون إيجابيات الحياة العلمانية، ومن باب أولى سلبياتها**، من الإجهاض وتحديد النسل إلى الشذوذ الجنسى والدعوات المدافعة عن «حقوق» أهله، ومن المسكرات والتدخين والرقص إلى الاشتراكية.

ولقد شهدت الحركة الأصولية، فى العقود الأولى من القرن العشرين، عددا من المؤتمرات التى أفضت إلى عدد من المنظمات، كان من أبرزها - فى أمريكا -: «جمعية الكتاب المقدس» سنة ١٩٠٢م.. وهى التى أصدرت اثنتى عشرة نشرة بعنوان: «الأصول» Fundamentals، دفاعا عن التفسير الحرفى للإنجيل، وهجوما على نقده أو تأويله.. و«المؤسسة العالمية للأصوليين المسيحيين» سنة١٩١٩م.. و«الاتحاد الوطنى للأصوليين»..

تلك هى «الأصولية»، فى الاصطلاح الغربى، وبالمفهوم النصرانى[1]..

* * *

أما فى المنظار العربى والمفهوم الإسلامى، فإننا لا نجد فى معاجمنا القديمة - لغوية كانت أو كشافات للمصطلحات - ذكرا لهذه النسبة -

---

(١) انظر: دائرة المعارف البريطانية. مصطلح Fundamentalism.

«الأصولية» – وإنما نجد الجذر اللغوى – «الأصل» – بمعنى: أسفل الشىء، والحسَب. وجمعه: أصول. وفى القرآن الكريم: **﴿ما قطعتم من لينة أو تركتموها قائمةً على أصولها فبإذن الله﴾**[1]. ورجل أصيل: له أصل، ومتمكن فى أصله، وثابت الرأى عاقل. ورأى أصيل: له أصل. ومجد أصيل: أى ذو أصالة. والأصل، كذلك؛ القرار: **﴿إنها شجرة تخرج فى أصل الجحيم﴾**[2]، والجذر: **﴿ألم تر كيف ضَرب الله مثلا كلمةً طيبة كشجرة طيبة أصلُها ثابت وفرعُها فى السماء﴾**[3]؟! والأصلى: يقابل الفرعى، أو الزائد، أو الاحتياطى، أو المُقلَّد.

ويطلق الأصل على القانون والقاعدة المناسبة المنطبقة على الجزئيات، وعلى الحالة القديمة، كما فى قول علماء أصول الفقه: الأصل فى الأشياء الإباحة والطهارة. والأصول: المبادئ المُسَلَّمة.

وعند علماء «الأصول» يطلق الأصل على معان، أحدها: الدليل، يقال: الأصل فى هذه المسألة الكتاب والسنة. وثانيها: القاعدة الكلية. وثالثها: الراجح، أى الأوْلَى والأحْرَى[4].

ولقد تبلورت فى الحضارة الإسلامية علوم «أصول الدين» – وهو علم الكلام – التوحيد – الفقه الأكبر – و«أصول الفقه» – وهو العلم بالقواعد

---

(١) الحشر: ٥. (٢) الصافات: ٦٤. (٣) إبراهيم: ٢٤.

(٤) انظر – على سبيل المثال: – ابن منظور: [لسان العرب] طبعة دار المعارف. القاهرة. والتهانوى: [كشاف اصطلاحات الفنون] طبعة الهند، سنة ١٨٩١م. وأبو البقاء [الكليات] تحقيق: د. عدنان درويش، محمد المصرى. طبعة دمشق، سنة ١٩٨٢م. و[المعجم الكبير] – وضع مجمع اللغة العربية – طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٠م. و[معجم ألفاظ القرآن الكريم] – وضع مجمع اللغة العربية – طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

المذهب، إزاء النصوص الإسلامية المقدسة هوذات موقف ذلك التيار الأصولى النصرانى من الإنجيل والكتاب المقدس؟. الأمر الذى يبرر القول بوجود «أصولية إسلامية»، بهذا المعنى «الغربى - السلبى»، لمصطلح «الأصولية»؟.

إن حقيقة الجواب عن هذا السؤال هى النفى القاطع والأكيد.. فكل تيارات الفكر الإسلامى القديمة - سواء القلة من «أهل الأثر» و«أصحاب الحديث» و«الظاهرية».. أو الكثيرة الغالبة من «أهل الرأى» - قد قبلوا بالمجاز و«التأويل» لطائفة كبيرة من النصوص المقدسة. بيكاد الإجماع أن ينعقد على أن ما لا يقبل التأويل من النصوص، وهو الذى يسمى فى الاصطلاح الأصولى «نصا» هو القلة، بينما الكثرة فى النصوص هى مما فيها للرأى والتأويل والاجتهاد مجال.. ولقد كان التمايز والاختلاف بين هذه التيارات الفكرية الإسلامية، هى فى الاقتصاد فى التأويل، أو التوسط إزاءه، أو التوغل فيه. ولم يرفضه، بإطلاق، مذاهب الإسلام.

وإذا كان «التأويل» - فى تعريف ابن رشد [٥٢٠ - ٥٩٥ هـ، ١١٢٦ - ١١٩٨م] - «هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب فى التَّجَوّز، من تسمية الشىء: بشبيهه، أو بسببه، أو لاحقه، أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التى عُدِّدت فى تعريف أصناف الكلام المجازى»[١]. فإن حجة الإسلام الغزالى [٤٥٠ - ٥٠٥هـ، ١٠٥٨ - ١١١١م]، قد مد آفاق التأويل المقبول إلى خمس مراتب لوجود الشىء الذى جاء به النص،

---

(١) [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال] ص٣٢. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٣م.

تدخل هذه المراتب التأويلية بصاحبها إلى نطاق التصديق والإيمان، وتدفع عنه تهمة التكذيب والزندقة . وهذه المراتب هى :

١-**الوجود الذاتى :** وهو الوجود الحقيقى، الثابت خارج الحس والعقل، ولكن يأخذ الحس عنه صورة، فيسمى أخذه إدراكا . .

٢-**والوجود الحسى :** الذى يتمثل فى القوة الباصرة من العين، مما لا وجود له خارج العين، فيكون موجودا فى الحس، ويختص به الحاس، ولا يشاركه غيره، وذلك كما يشاهد النائم، بل كما يشاهد المريض المتيقظ .

٣- **والوجود الخيالى :** الذى يخترعه الخيال لصور المحسوسات إذا غابت عن الحس، فهو موجود فى الدماغ لا فى الخارج .

٤-**والوجود العقلى :** فيما له روح وحقيقة ومعنى . . كاليد، مثلا، فإن لها صورة محسوسة ومتخيلة، ولها معنى هو حقيقتها، وهى القدرة على البطش- التى هى «اليد العقلية» .

٥- **والوجود الشبهى :** وهو ألا يكون نفس الشىء موجودا، لا بصورته ولا بحقيقته، لا فى الخارج ولا فى الحس ولا فى الخيال ولا فى العقل، ولكن يكون الموجود شيئاآخر يشبهه فى خاصة من خواصه، وصفة من صفاته .

فكل من نزّل قولا من أقوال النبوة، ونصا من النصوص المقدسة، على درجة من هذه الدرجات، فهو من المصدقين ؛ لأن التكذيب : هو نفى جميع هذه المعانى الواردة فى هذه المراتب، والادعاء بأن ما أخبرت به النصوص هو كذب محض وتلبيس . وذلك هو الكفر والزندقة، «ولا يلزم كفر المتأولين ما داموا يلازمون قانون التأويل» . .

ثم يؤكد حجة الإسلام الغزالي أن كل مذاهب الإسلام قد لجأت إلى التأويل، « فما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إلى التأويل.. وأبعد الناس عن التأويل أحمد بن حنبل [١٦٤-٢٤١هـ، ٧٨٠-٨٥٥م]. سمعتُ الثقات من أئمة الحنابلة ببغداد يقولون إنه صرح بتأويل ثلاثة أحاديث، منها ما هو أبعد وجوه التأويل.. وإنما اقتصر على تأويل هذه الأحاديث الثلاثة، لأنه لم يكن ممعنا في النظر العقلي.. والأشعرية والمعتزلة، لزيادة بحثهما، تجاوزوا إلى تأويل ظواهر كثيرة.. والأشعرية أوّلوا أكثر الظواهر في أمور الآخرة، إلا يسيرا. والمعتزلة أشد منهم توغلاً في التأويل..»[1] **فليس، إذاً، بين مذاهب الإسلام القديمة من وقف تماما ودائما عند حرفيّة النصوص، رافضا أي تأويل، حتى يمكن إطلاق مصطلح «الأصولية»، بالمفهوم الغربي، عليه.**

ولأن «معاصرتنا - الإسلامية» قد تميزت تميزّ «أصالتنا - الإسلامية»، فلقد خلت تيارات فكرنا الإسلامي، الحديث والمعاصر، من تيار يماثل - في الموقف من المجاز والتأويل والتفسير الحرفي للنصوص - «أصولية» الغرب النصرانية.

فالإمام محمد عبده [١٢٦٥ - ١٣٢٣هـ، ١٨٤٩ - ١٩٠٥م] يجعل « تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض » أصلا من أصول الإسلام.. ويقول: لقد « اتفق أهل الملة الإسلامية، إلا قليلا ممن لا ينظر إليه، على أنه إذا تعارض العقل والنقل أُخذ بما دل عليه العقل. وبقي في النقل طريقان: طريق التسليم بصحة المنقول، مع الاعتراف بالعجز عن فهمه، وتفويض الأمر إلى الله في علمه. والطريق الثانية:

(١) [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة]، ص ٤-١٠، طبعة القاهرة، سنة ١٩٠٧م.

تأويله، مع المحافظة على قوانين اللغة، حتى يتفق معناه مع ما أثبته العقل.

وبهذا الأصل، الذى قام على الكتاب وصحيح السنة وعمل النبى، صلى الله عليه وسلم، مُهِّدت بين يدى العقل كل سبيل، وأُزيلت من سبيله جميع العقبات، واتسع له المجال إلى غير حد..»[1].

وهذا مذهب أبعد ما يكون عن «الأصولية» بالمعنى الغربى لمصطلحها.

ولما كان الشيخ محمد رشيد رضا [١٢٨٢ - ١٣٥٤هـ، ١٨٦٥ - ١٩٣٥م] قد مثَّل حلقة الوصل بين محمد عبده وبين الشيخ حسن البنا [١٣٢٤ - ١٣٦٨هـ، ١٩٠٦ - ١٩٤٩م]، حتى لقد جعل حسن البنا من كتاب محمد عبده، الذى ورد فيه النص الذى أوردناه - وهو كتاب [الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية] واحدا من مواد التثقيف فى «جماعة الإخوان المسلمين».. فلقد وجدنا هذا الموقف من علاقة العقل بالنقل هو موقف المرشد العام للإخوان. فهو يصف جماعته بأنها «دعوة من الدعوات التجديدية لحياة الأمم والشعوب»[2].. وينفى إمكانية اختلاف «النظر الشرعى والنظر العقلى فى القطعى - [من الأدلة]- فلن تصطدم حقيقة علمية بقاعدة شرعية ثابتة. ويُؤَوَّل الظنى منها ليتفق مع القطعى، فإن كانا ظنيين: فالنظر الشرعى أولى بالاتباع حتى يثبت العقلى أو ينهار، فلقد جاء الإسلام الحنيف بفصل القضية

---

(١) [الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده]، جـ٣ ص ٣٠١، ٣٠٢. دراسة وتحقيق د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٣م.

(٢) [مجموعة رسائل الإمام الشهيد] - رسالة «دعوتنا فى طور جديد» ص ١٢٢. طبعة القاهرة. دار الشهاب. بدون تاريخ.

فصلا حقا، فجمع بين الإيمان بالغيب والانتفاع بالعقل . فإلى هذا اللون من التفكير الذي يجمع بين العقليتين : الغيبية والعلمية، ندعو الناس . . »[1].

وهو موقف لا أثر فيه لمضمون «الأصولية»، كما عرفه النصارى الغربيون .

بل إن بعض الكتاب الغربيين، الذين أطلقوا مصطلح «الأصولية» على الصحوة الإسلامية المعاصرة، نراهم- وهم يتحدثون عن علاقة هذه الصحوة بـ «الماضي» الإسلامي- يجعلون موقفها هذا من «الماضي» والتراث على العكس من موقف الأصوليين الغربيين من ماضيهم وتراثهم النصراني. **فعلى حين تنسحب «الأصولية»، بمعناها الغربي، إلى الماضي، مخاصمة الحاضر والمستقبل، نجد الصحوة الإسلامية المعاصرة- بشهادة هؤلاء الكتاب الغربيين - تتخذ من العلاقة بالماضي ومن النظر إليه ومن علاقته بالمستقبل موقفا مختلفا. فهي تريد «بعث الماضي» لا على النحو الذي تفعله التيارات الجامدة و«المحافظة»، وإنما بعثا ينظر إلى هذا الماضي، ليتخذ منه «هداية للمستقبل»، الأمر الذي يجعل أهل هذه الصحوة- بنظر هؤلاء الكتاب- «ثوارا . . وليسوا محافظين»! . .**

ومن أصحاب هذه الرؤية وهذا التقييم للصحوة الإسلامية المعاصرة، الرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نيكسون» الذي يقول عنها في كتابه [الفرصة السانحة Seize the moment] : «إنهم هم الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب، وهم مصممون على

---

(1) المرجع السابق . «رسالة التعاليم»، ص ٢٧١، ورسالة «دعوتنا في طور جديد»، ص ١١٠-١١٢.

استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضي، ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وينادون بأن الإسلام دين ودولة. وبالرغم من أنهم ينظرون إلى الماضي، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل، فهم ليسوا محافظين ولكنهم ثوار..»[1]!.

بل إن عددا كبيرا من المستشرقين المعاصرين- وبخاصة الخبراء منهم في الفكر الإسلامي، والأكثر التزاما بمعايير «الفكر» المتميزة عن «لغة الإعلام»- يرفضون صراحة إطلاق مصطلح «الأصولية» على ظاهرة الإحياء الإسلامي واليقظة الإسلامية الحديثة والمعاصرة.. وبلسان هؤلاء، يقول المستشرق الفرنسي الأشهر، «جاك بيرك»: «أنا أرفض تعبير الأصولية، لأنه آت من النزاعات داخل الكنيسة الكاثوليكية الفرنسية. هناك مسلمون (العامة) وهناك الإسلاميون، الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشكلات الحياة اليومية، وقدرته على بناء دولة ومؤسسات. وهؤلاء لا يقفون عند الطبيعة الدينية للإسلام فقط، هذه أطروحة من نسميهم الإسلاميين. إنها حركات تسعى إلى تقريب العالم العربي من منابعه.. ولديهم خطابات تجعلهم مختلفين بعضهم عن بعض، لكنهم يلتقون في الدعوة إلى الرجوع إلى الأصول، وبخاصة القرآن، ويدعون إلى إعادة تأصيل القرآن باعتباره قادرا على تقديم الحلول للمشكلات التي يطرحها العالم المعاصر. يطرحون ذلك في مواجهة المجتمعات التي وضعت نفسها منذ مائة سنة في مدرسة الغرب، ولم تحقق النجاحات المطلوبة..».

ومع «جاك بيرك» في رفض إطلاق مصطلح «الأصولية»- ذي المضامين الغربية السلبية- على «الظاهرة الإسلامية» المعاصرة، يقف

---

(١) نيكسون [الفرصة السانحة] ص ١٤٠، ١٤١. ترجمة أحمد صدقي مراد. طبعة القاهرة سنة ١٩٩٢م.

العديد من كبار المستشرقين . . منهم المستشرق الأمريكي "روجر آوين"، والمستشرقة الإسبانية "كارمن رويث" . . والمستشرق الروسي "فيتالي ناعومكين" . . والمستشرقان الإنجليزيان "هومي بابا" و" روبن أوستل " . . إلخ . . إلخ[1] . .

* * *

وهكذا، نجد اختلافا بينا، قد يبلغ حد التضاد، بين مفهوم ومضمون مصطلح " الأصولية "، كما عرفته النصرانية الغربية، وبين مفهوم هذا المصطلح في تراثنا الإسلامي، ولدى تياراتنا الفكرية، القديم منها والحديث والمعاصر . .

فالأصوليون في الغرب: هم أهل الجمود والتقليد، الذين يخاصمون العقل والمجاز والتأويل والقياس، وينسحبون من العصر، فيقفون عند التفسير الحرفي للنصوص . .

بينما الأصوليون في الحضارة الإسلامية: هم علماء أصول الفقه- الذين يمثلون قطاعا من أبرز قطاعات إسهام المسلمين في الدراسات العقلية- أي هم أهل الاستنباط والاستدلال والاجتهاد والتجديد . .

الأمر الذي يجعل من هذا المصطلح - " الأصولية " - نموذجا من نماذج الخلط الفكري الناشئ عن عدم التمييز بين المفاهيم المختلفة - وأحيانا المتضادة - التي تضعها الحضارات المختلفة في وعاء المصطلح الواحد المتداول بين أبناء هذه الحضارات .

---

(١) انظر: ملف مجلة [الوسط] - اللندنية - عن رأي الاستشراق في الحركات الإسلامية- الأعداد من ٩٦ حتى ١٠٢ الصادرة من ٢٩/١١/١٩٩٣ م وحتى ١٠/١/١٩٩٤ م.

إن « المسلم » : هو كل من يؤمن بالإسلام، من عامة الأمة وجمهورها..

و« **الإسلامي** » هو من له « مشروع » للتغيير والتجديد والنهوض، مرجعيته الإسلام[1].. وبعبارة « جاك بيرك »: « هناك مسلمون (العامة)، وهناك الإسلاميون، الذين يشددون على قدرة الإسلام على إيجاد حلول مناسبة لمشكلات الحياة اليومية، وقدرته على بناء دولة ومؤسسات.. » .

أما مصطلح « الأصولية » ، بمعناه الغربي، فهو غريب عن الواقع الإسلامي، مقحم عليه بقوة « القصف الإعلامي »، لأنه يعني في الغرب: « أهل الجمود »، بينما هو في التراث الإسلامي عنوان على: « أهل التجديد والاجتهاد والاستدلال ، والاستنباط » !.

---

(١) واستخدام مصطلح « الإسلامي .. والإسلاميين »، بهذا المعنى، قديم في التراث الإسلامي، فلأبي القاسم البلخي [٣١٩هـ - ٩٣١م] كتاب [مقالات الإسلاميين]، ولأبي الحسن الأشعري [٢٦٠ - ٣٢٤هـ، ٨٧٤ - ٩٣٦م] كتابه الشهير بنفس العنوان - [مقالات الإسلاميين] - فالمقالات والاجتهادات والمذاهب والمشروعات الفكرية هي « للإسلاميين »، الذين هم أخص من جمهور المسلمين وعامتهم

خلط الأوراق
بين الأصوليين.. والإسلاميين

لقد غمرت الفرحة قلوب كل المسلمين، عندما أعلن الفيلسوف الفرنسي البارز «روجيه جارودى» بعد رحلة فكرية شاقة - أن الله قد هداه إلى الإسلام.. ولا يزال العقل الإسلامي الواعي والقلب المسلم الطيب يعلقان الآمال الكبار على هذا الفيلسوف في الدفاع عن القضايا العادلة لأمتنا في الساحات الغربية، التي يجيد كثيرا امتلاك مفاتيح عقلها ووجدانها، ومعرفة دروبها الثقافية والإعلامية..

ولقد سمعنا - والله أعلم - أن المستشرق الفرنسي «جاك بيرك»، قد أصابته الصدمة عندما سمع نبأ إسلام جارودى، فقال «هذا يوم أسود»!!..

ومع ذلك - بل ولذلك - يحار المرء من إنصاف «جاك بيرك» للظاهرة الإسلامية، ومن رفضه إطلاق مصطلح «الأصولية» - ذي المضمون الغربي السلبي - عليها.. في الوقت الذي خرج علينا جارودى بكتابه [الأصوليات المعاصرة: أسبابها ومظاهرها]؛ ذلك الذي صب فيه جام الغضب على مجمل تيارات وحركات المد الإسلامي المعاصر، معتبرا إياها «سرطانات أصولية.. وثورة ضد الحضارة.. وقرحة آكلة تتهدد الحضارة بكاملها..»!!..

يحار المرء من موقف جارودى هذا، وخاصة عندما يقارنه بموقف جاك بيرك . . وتتجاذب المسالك والدروب الباحث عن السبب وعن الجواب ! . .

فهل هو رصيد جاك بيرك من العلم والخبرة بالفكر الإسلامى وواقع المسلمين، وتاريخه الطويل فى معايشة هذا الواقع . . فى مقابل «حداثة» و«قلة» رصيد جارودى وعلمه وخبرته واهتماماته فى هذه الميادين؟ .

وهل هو المنهج الماركسى فى التحليل للظواهر، الذى لا يزال ملحوظا فى كتابات جارودى - السياسية منها بالذات - هو الذى يجعله فى قضايا «القلب» مريدا لشيخ الصوفية الأكبر محيى الدين بن عربى [٥٦٠ - ٦٣٨هـ، ١١٦٥ - ١٢٤٠م] . . وفى قضايا «العقل» والسياسة، والحركات السياسية، والصراعات الحضارية، متأثرا» بالمنطق الماركسى» فى التقييم والتحليل ؟ . .

لا نريد أن نستبق، فنقدم الإجابة على الدراسة ! . . بل إننا نؤثر أن ندع الإجابة لاستنتاج القارئ لصفحات هذه الدراسة، التى تعرض لآراء **جارودى فى «الأصولية» . . والشريعة الإسلامية . . والفقه الإسلامى . . وفى الظاهرة الإسلامية المعاصرة بوجه عام . . . فالهدف ليس تسطير «الأحكام» و«النتائج» بقدر ما هو «الحوار»، الذى يراه جارودى - ونحن معه - البديل «للتدمير المتبادل» الذى يهدد الواقع الإنسانى الذى نعيش فيه ! . .**

التعريفات الغربية للأصولية :

لقد وقف جارودى، فى التعريف بالأصولية، عند القواميس الغربية،

بل والفرنسية، وحدها.. ثم انطلق من هذه التعريفات، ليتحدث عن جميع الحركات العقائدية، من مختلف المذاهب والديانات والحضارات، واضعا إياها جميعا في « قفص » هذه التعريفات التي لم ير سواها!..

فالأصولية- عنده- « يعرفها قاموس لاروس الصغير، سنة ١٩٦٦م، بكيفية عامة جدا: « موقف أولئك الذين يرفضون تكييف عقيدة مع الظروف الجديدة..».

«أما لاروس الجيب، فيطبقها سنة ١٩٧٩م على الكاثوليكية وحدها « استعداد فكري لدى بعض الكاثوليكيين الذين يكرهون التكيف مع ظروف الحياة الحديثة..».

« وفي لاروس الكبير، سنة ١٩٨٤م.: « الأصولية: موقف جمود وتصلب، معارض لكل نمو أو لكل تطور.. مذهب محافظ متصلب في موضوع المعتقد السياسي..».

«وفي لاروس سنة ١٩٨٧م: «موقف بعض الكاثوليكيين الذين يرفضون كل تطور، عندما يعلنون انتسابهم إلى التراث»[1]..

هكذا وقف جارودي، في تعريف الأصولية، عند قاموس واحد.. هو قاموس فرنسي.. وعند تعريف هذا القاموس للأصولية الكاثوليكية وحدها... ثم- لا ندري كيف- انطلق ليعمم هذا التعريف على كل الحركات العقائدية من كل المذاهب والديانات والحضارات!.. فقال

---

(١) جارودي: [الأصوليات المعاصرة]، ص ١٣. طبعة دار عالم الفن. باريس، سنة ١٩٩٢م. ترجمة: د. خليل أحمد خليل. والكتاب فرغ جارودي من تأليفه في ١٥-٩-١٩٩٠م.

عنها : « إن الأصوليات، كل الأصوليات، سواء أكانت تقنوقراطية أم ستالينية، مسيحية، يهودية أم إسلامية، تشكل اليوم الخطر الأكبر على المستقبل.. فهي مذاهب متعصبة، منغلقة على نفسها، وبالتالي متجهة نحو المصادمة.. إنها السرطانات الأصولية.. والقرحة الروحية الأكلة، التي تتهدد الحضارة بكاملها »[1]!

وفي إطلاق وتعميم- على كل سياسة، وعلى أي دين- يحكم جارودي بأن « تسييس الدين » يعني « تقديس السياسة »، و« هما من مزايا الأصولية »[2]..

وبعد إيراد التعريفات الفرنسية- وتعريفات قاموس لاروس وحدها- يستخلص جارودي ما رآه « المكونات الأساسية للأصولية »، وهي :

« **أولا** : الجمودية، « رفض التكيف »، « جمود معارض لكل نمو، لكل تطور ».

وثانيا : العودة إلى الماضي، والانتساب إلى « التراث (المحافظة) ».

وثالثا : عدم التسامح، الانغلاق، التحجر المذهبي : « تصلب »، « كفاح »، « عناد ».

حرفيا، يمكن للأصولية على هذا النحو أن تضع نفسها كجمودية في مواجهة التطور، كتراث في مواجهة الحداثة، كتحجر مذهبي في مواجهة الحياد. **بكلمة يمكن للأصولية أن تكون نقيض « العلمانية »**[3]!!

وأمام هذا التعميم والإطلاق لتعريف فرنسي للأصولية الكاثوليكية،

---

(١) المرجع السابق. ص١١، ١١٧، ١٢٠.

(٢) المرجع السابق. ص ٧٢.

(٣) المرجع السابق. ص١٣.

على كل الحركات العقائدية، على امتداد تاريخ البشرية وجغرافية الكرة الأرضية.. يمكن للمرء أن يتساءل:

إذا كان الانتساب إلى التراث الدينى أصولية وجمودا، لأنه نقيض للعلمانية.. أفلا يكون الانتساب العلمانى إلى التراث اللادينى- والإغريقى منه خاصة- أصولية وجمودا، لأنه نقيض الإسلامى، الأحدث من الإغريقى؟!!..

وهل تكون الديمقراطية- وهى انتساب إلى التراث الأثينى اليونانى، الأقدم من المسيحية ومن الإسلام- أصولية وجمودا فى مواجهة الحداثة والحديث والأحدث- وهو تدين السياسة فى الشورى الإسلامية- الذى يمثل «حداثة» بالقياس إلى التراث الأثينى؟!..

إن جارودى يعتبر «الطرقية»- الطرق الصوفية، [التى ترجمت خطأ فى كتابه بـ«المرابطين»]- إبان الاستعمار الفرنسى للجزائر- يعتبرهم «العناصر الأكثر تأخرا وأصولية».. على حين يعتبر «ابن باديس» و«الإبراهيمى»- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين- «العلماء التقدميين.. الذين كانوا يعلمون إسلاما منفتحا، ملبيا لحاجات عصرنا..».

بينما حقيقة الفريقين- «الطرقية- المتصوفة».. و«جمعية العلماء»- ملتزمون بالتراث، الذى يرى جارودى فى الالتزام به أصولية وجمودية مرذولة.. لقد كان تراث «جمعية العلماء» سلفيا، ينفر منه جارودى.. وكان تراث «الطرقية» صوفيا، وهو الذى أعجب به جارودى كل الإعجاب.. بل وكانت «جمعية العلماء» ترى الإسلام دينا ودولة، أى أنها كانت «تسيس الدين، وتدين السياسة»، فهى، إذن، ضد العلمانية، التى هى نقيض الأصولية المرذولة عند جارودى

.. بينما كان «الطرقية» المتصوفة، بتأييدهم العلمانية الاستعمارية، وإهمالهم تدبير الاجتماع بالدين، وضبط دنيا المسلمين بالشريعة الإسلامية، ووقوفهم - كالكنيسة - عند خلاص الروح، كانوا أقرب إلى العلمانية، التي يزكيها جارودي..

فهل يكون المخرج من هذا «اللامنطق»، هو أن نقول: إن الأمر والمعيار ليس مطلق الارتباط بالتراث، وليس مطلق التراث، إذا نحن بحثنا عن معايير «الجمود» و«التجديد»؟.

فليس هناك إنسان ولا مذهب ولا دعوة ولا حركة بدون «سلف»، وبدون «تراث».. ومعايير التمايز هي:

- أي لون من التراث؟.

- وكيف نتعامل مع هذا التراث؟.

أما أن يكون تراث الكاثوليكية - بنظر قاموس لاروس، وجارودي - رجعيا.. فيصبح الالتزام به «جمودا».. فتلك «حالة» تدرس في نطاقها.. ولا يجوز الانطلاق منها لتعميمها على كل المواريث، وجميع مناهج التعامل مع كل المواريث، في كل الحضارات والمذاهب والديانات!..

الأصوليات الغربية:

تحدث جارودي - عندما عرض للأصوليات الغربية - عن «الأصولية العِلْموية» - نسبة إلى العِلْم..

و«الأصولية الستالينية».. و«الأصولية الفاتيكانية» - الكاثوليكية - ..

وفي تعريفه « للأصولية العلْمَوية » قال: إنها التي « استندت إلى التصور الماضوي، الميت، للعلم.. عندما قالت إن « العلم » يمكنه حل المسائل كلها، وإن ما لا يمكن للعلم أن يقيسه ويختبره ويتوقعه، هو شيء غير موجود.

إن هذه الوضعية الحصرية، تستبعد أرفع أبعاد الحياة: الحب، الإبداع الفني، الإيمان.. إنها أصولية علْموية منحطة، صارت شكلا من الشعوذة، وبالحرى شكلا من أصولية توتاليتارية [1]، قائمة على المصادرة لما عدا العِلْم.. » [2].

ومع اتفاقنا مع جارودي على نقد « الوضعية » الغربية، التي حصرت المعرفة والفكر الإنساني في الظواهر الواقعية المحسوسة، وحصرت سبل هذه المعرفة في التجربة الحسية والبراهين العقلية، رافضة اعتبار الدين والإيمان الديني والوحي الإلهي والوجدان والقلب من مصادر المعرفة وسبلها [3]...

مع اتفاقنا مع جارودي في رفض هذه « العلْموية - الوضعية ».. فإننا نسأله، وهو الذي سبق وأوجز تعريف الأصوليات المرذولة بأنها « نقيض العلمانية »:

- أليست هذه « العلْموية - الوضعية » هي فلسفة العلمانية، وأساسها ومنطلقها؟!. فحصر المعرفة في علم الواقع وحقائق عالم الشهادة، وجعل العالم مكتفيا بذاته، والعقل والتجربة غنيين ومستغنيين عن

---

(١) أي الشمولية، بالمعنى الديكتاتوري.

(٢) [الأصوليات المعاصرة]، ص ٢٤.

(٣) انظر: [المعجم الفلسفي] - وضع مجمع اللغة العربية - مادة « وضعية » - طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٩م.

الإيمان والوجدان والأدلة النقلية التى جاء بها الوحى الإلهى، هو جوهر العلمانية وأساسها الذى جعلها تستبعد الإيمان الدينى والشريعة السماوية من معايير ضبط وحكم وتدبير العمران الإنسانى للعالم.. بذلك يشهد أسقف كانتربرى - د. جورج كارى - عندما يقول: «إننا نشترك فى الوقوف ضد العلمانية، كنظام لتفسير الحياة والمعرفة والحضارة بدون أى إشارة إلى ما هو بعد هذه الحياة. فنحن نرفض تلك النظريات التى تفسر البشرية والحضارة كنظام فكرى قائم بذاته لا يعترف بالغيبيات»[1].

فكيف تكون الأصولية المرذولة هى رفض العلمانية؟.. وفى ذات الوقت تكون «العلموية - الوضعية» - التى هى أساس العلمانية وفلسفتها - «أصولية منحطة»؟!!

وإذا كانت العلمانية ثمرة من ثمار النهضة الأوربية، فرضتها الإمبريالية الأوربية فيما فرضت على الأمم والشعوب فى العصر الاستعمارى - وجارودى عدو للإمبريالية، ولفرضها النموذج الغربى بدلا من خصوصياتنا الثقافية والحضارية - فكيف تكون هذه العلمانية، مَرّة: هى ما عدا الأصولية المرذولة؟.. ومَرّة: هى الأصولية العلموية الوضعية المنحطة؟!!..

إنه التناقض الواضح، الذى يتطلب التفسير والحل من فيلسوفنا جارودى..

* * *

وغير «الأصولية العلموية - الوضعية».. تحدث جارودى - فى

(1) مقال: «التحديات التى تواجه الحوار المسيحى - الإسلامى»، جريدة «الشعب» - القاهرة - عدد 29-12-1995م.

عرضه للأصوليات الغربية - عن « الأصولية الستالينية » نسبة إلى «جوزيف ستالين » [١٨٧٩ - ١٩٥٣م] - وفي حديثه هذا اعتبر اللينينية- نسبة إلى « لينين »[١٨٧٠ - ١٩٢٤م] - والستالينية « أصولية جمودية » لأن :

١-ثورتها لم تندلع ولم تتطور في الظروف المطابقة لفرضية ماركس [١٨١٧-١٨٨٣م]، التي قالت بثورة البروليتاريا في المجتمعات الرأسمالية الغربية المتقدمة في التصنيع ، وليس في المجتمعات الزراعية، المتخلفة رأسماليا وصناعيا، مثل روسيا . . « وكان لينين يعي تماما هذا الابتعاد عن الترسيمة الماركسية . . ولقد قلب المخطط الثوري الذي تصوره ماركس ».

٢-وفي اللينينية- والستالينية « كان الإيمان يعتبر كـ« أيديولوجيا » إذعان ، وكان الإلحاد يعتبر بمثابة دين دولة . . على حين كان ماركس- في [مدخل إلى نقد فلسفة الحق عند هيجل] - وهو يفضح « روح التحالف المقدس » الموجه ضد الشعوب، بوصفه« أفيون الشعب » ؛ يرى **أن الدين هو « تعبير عن الحزن الإنساني العميق، واعتراض على هذا الحزن أيضا . . »** . . فانحرفت الأصولية الستالينية بموقف ماركس من الدين؛ فبدلا من النظر إليه « كتعبير عن الحزن الإنساني العميق، واعتراض على هذا الحزن »، رأته « أيديولوجيا إذعان »؛ فأحلت الإلحاد محله كدين للدولة . .

٣- « إن فكر ماركس هو فلسفة نقدية . . وتصوره للاشتراكية قائم على فلسفة ناقدة للمعرفة . . **ومادية ماركس التاريخية . . قد شكلت تقدما حاسما في البحث الرامي إلى التحصن في مواجهة الوهم القائل إن**

الأفكار هى محرك التاريخ . . ». . . « فالتحريف الأصولي - للستالينية - قد حوّل مادية ماركس إلى عكسها . . »[1].

ونحن نسأل جارودى - المنحاز ، حتى بعد إسلامه ، لماركس وماديته ، واختزاله للدين كمجرد تعبير عن الحزن الإنسانى !!- نسأله :

- هل تجاوزت اللينينية والستالينية ماركس - القائل بالمادية ، التى ترى أن تحريك الأفكار للتاريخ هو مجرد وهم ، وأن الدين هو مجرد تعبير بشرى عن الحزن الانسانى؟ . . هل تجاوزت « الأصولية الستالينية » هذه المادية الماركسية ، عندما نظرت للدين كأيدولوجيا إذعان؟ . . وعندما سعت إلى إحلال الإلحاد المادى محل الدين؟؟ . .

-وإذا اعتبر جارودى اللينينية - التى قدمت نفسها كتطوير وتحديث للماركسية ، وتكييف لها فى الواقع الروسى المتميز والجديد- . . إذا اعتبر جارودى اللينينية ، لذلك ، « أصولية جمودية » . . أفلا يجوز تصنيفه هو - [جارودى]- من باب أولى - « أصوليا » ، عندما يقف عند « تراث ماركس » بل « وتراث ماركس الشاب » لا يتجاوزه ، ولا يحدّثه ، ولا يكيفه مع الواقع الجديد . . وهو- [جارودى] - القائل عن الأصولية : إنها « جمودية فى مواجهة التطور ، وتراث فى مواجهة الحداثة . . وعودة إلى الماضى ، وانتساب إلى التراث[2] »؟!

إن جارودى ، الذى جعل للوضيعة الغربية أصوليتها . . وللينينية والستالينية أصوليتها . . وللمسيحية أصوليتها الفاتيكانية . . وللإسلام خمس أصوليات!! . . قد جعل لنفسه ، دون أن يدرى ، أصولية ماركسية ، التزمت التراث الأقدم لماركس ، ورفضت تحديث وتطوير

---

(١) [الأصوليات المعاصرة] ص ٢٦ - ٣٥ .

(٢) المرجع السابق ، ص ١٣ .

وتكييف اللينينية الستالينية لهذا التراث!! . . وهو، في أصوليته الماركسية هذه، لا يرفض مادية ماركس، التي رأت في « تحريك الأفكار للتاريخ» وهما، فسعت إلى تحصين الفكر ضد هذا الوهم بالمادية التاريخية!! . . ولا يرفض، كذلك، جعل ماركس للدين- الذي يراه المؤمنون « وضعا إلهيا » نزل به الوحي على الرسل والأنبياء- مجرد « تعبير عن الحزن الإنساني العميق» ، وهو فكر « وضعي - مادي » ، يجعل الدين إفرازا بشريا، وليس وحيا إلهيا- . .

كما يجعل جارودي- في أصوليته الماركسية هذه- فشل المنظومة الشيوعية وأحزابها ونظمها، فشلا للينينية والستالينية، وليس فشلا للماركسية ذاتها! . .

* * *

ومن عجب، أن جارودي، الذي سفّه وأدان الأصولية الفاتيكانية- الكاثوليكية- بل وأعطى الهجوم عليها في كتابه مساحة لم يعطها لأي من الأصوليات الأخرى التي تحدث عنها[1]. لم يلتفت إطلاقا إلى « **الأصولية الإنجيلية**» ، تلك التي تماهت مع اليهودية، بل ومع اليهودية التلمودية، مكونة مزيجا جديدا هو « المسيحية- الصهيونية» ، التي فسرت الرؤى الإنجيلية المثالية والخيالية والتعبيرات المجازية والصوفية تفسيرا ماديا وحقيقيا، سعت وتسعى إلى إقامته على أرض الواقع في فلسطين، وهو مالم تصنعه الكاثوليكية، فغدت - هذه الأصولية الإنجيلية- أخطر الأصوليات على القضايا العادلة للعرب والمسلمين- وهي القضايا التي يقف معها جارودي بنبل مشهود! . .

فهل هو « تراثه الماركسي» في الصراع مع الكثلكة، استقطب

---

(١) المرجع السابق، ص٣٨- ٥٥

انتقاداته للأصولية الدينية الغربية، فوقف بها عند الكاثوليكية وحدها، مغفلا غيرها من الأصوليات المسيحية الغربية؟!..

إنها تساؤلات، يمليها المنهج النقدى، نتوجه بها إلى فيلسوف مازال وفيا للنزعة النقدية والفلسفة الناقدة للمعرفة فى تراث كارل ماركس!.

الأصوليات الإسلامية:

بينما وقف جارودى فى الحديث عن المسيحية عند « الأصولية الفاتيكانية » الكاثوليكية وحدها.. رأيناه، فى الحديث عن الإسلام يُفصّل الحديث عن أربع أصوليات.. هى: الأصولية الجزائرية- عند جبهة الإنقاذ الإسلامية... والأصولية الإيرانية- للثورة الإيرانية-.. والأصولية السعودية.. وأصولية الإخوان المسلمين- الذين تحولوا، برأيه عن « التحديث الإسلامى لحسن البنا [١٣٢٤-١٣٦٨هـ، ١٩٠٦-١٩٤٩م] إلى الأصولية السعودية عندما اضطرهم الاضطهاد الناصرى إلى الهجرة للخليج!..

وفى حديثه وتوصيفه لسمات « الأصولية الجزائرية » لجبهة الإنقاذ الإسلامية، يقول: « إن الأصوليين لا ينطلقون لإحياء إسلام يجيب عن أسئلة عصرنا الحيوية، فالأمور تجرى كلها:

١-وكأن المسلم، فى نظرهم، يبغى العيش كرعية للخلفاء العباسيين، منذ عشرة قرون تقريبا..

٢-وإن العودة إلى الأصول هى « عودة إلى الأشكال »..

٣-ومن هنا كان عجز الأصوليين عن تكوين مشروع مجتمعى، تكوين فقه القرن العشرين..

٤-وهم بذلك لا يدعون إلى إعمال الفكر ومبدإ المشاركة، بل يدعون إلى الانقياد السلبي للزعماء الدينيين: محترفي الدين، الذين يجعلون أنفسهم بمثابة موظفين لدى المطلق، خلافا للأحكام القرآنية..»[1].

فهل هذه السمات، التي وصف بها جارودي التوجه الإسلامي الجزائري، صحيحة ودقيقة، على هذا المستوى من التعميم والإطلاق؟..

لقد كان الرئيس الأمريكي الأسبق «ريتشارد نيكسون»- وهو مفكر استراتيجي- أذكى وأعمق من جارودي، عندما تحدث عن الظاهرة الإسلامية- والتي سماها، كجارودي، «أصولية»- فأبصر أنها ليست حركة جمودية ماضوية، تريد العودة للعيش كرعية لخلفاء بني العباس، كما توهم جارودي.. **فكانت عين «نيكسون» على «مقاصد» هذه الظاهرة الإسلامية، وعند ذلك رأى توظيفها للماضي في بناء المستقبل، وسعيها للتغيير الثوري، وليس للجمود الماضوي..**

ولذلك لم يقف «نيكسون» عند «الأشكال والرموز» التراثية التي أحيتها هذه «الأصولية»- وهي عند الخبراء بالاجتماع البشري والصراعات الفكرية ذات دلالات ووظائف في التمايز للأيديولوجيات وأنماط العيش والتوجهات الحضارية، تلعب دورا وظيفيا في الدعوات المختلفة- وإنما رأى «نيكسون»، ببصيرة الخبير الاستراتيجي، في هؤلاء «الأصوليين»، أنهم هم:

١-الذين يحركهم حقدهم الشديد ضد الغرب..

---

(١) المرجع السابق، ص٦٠، ٦١.

٢-وهم مصممون على استرجاع الحضارة الإسلامية السابقة عن طريق بعث الماضي . .

٣-ويهدفون إلى تطبيق الشريعة الإسلامية . .

٤-وينادون بأن الإسلام دين ودولة . .

٥-وعلى الرغم من أنهم ينظرون إلى الماضي ، فإنهم يتخذون منه هداية للمستقبل ، فهم ليسوا محافظين ، ولكنهم ثوار[1] !!

وفيما يتعلق بحديث جارودي عن « المشروع المجتمعي » ، الذي لم تضعه « الأصولية الجزائرية » ، فهل المطلوب مشروع مجتمعي على نمط مشروعات المدينة الفاضلة؟! . . أم مشروعات لمعالم حضارية تراعي الثوابت والتنوع في الخصوصيات بالمجتمعات الإسلامية المعاصرة؟ .

وهل يمكن لتيار فكري وسياسي ، بصرف النظر عن مرجعيته وأيديولوجيته ، إبداع فقه لواقعه المعاصر- والفقه علم الفروع والتفاصيل والجزئيات- دون امتلاكه للواقع ، الذي تدفع مشكلاته العقل دفعا إلى إبداع الفقه المناسب ، والذي يجيب عن علامات استفهام هذا الواقع؟ . . أم أن الأمر هو أمر « يوتوبيات » تسود بها الصفحات ، إرضاء للآخرين ، وكذبا على الذات؟! . .

ولنسأل أنفسنا ، والآخرين :

- هل تكون الفقه الروماني خارج العقول التي كانت تقبض على ناصية الواقع الروماني؟ .

---

(١) نيكسون : [الفرصة السانحة] ، ص ١٤٠ ، ١٤١ . ترجمة : أحمد صدقي مراد . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٩٢م .

–وهل تكوّن الفقه الإسلامي بعيدا عن الفقهاء الذين كانوا مرجعية الأمة والدولة في المشكلات الحياتية للوقائع؟ . . أم أن الفقهاء، الذين كانوا قضاة الأمة وولاتها ونظار أوقافها والمفتين في نوازلها ومشكلاتها، هم الذين وضعوا هذا الفقه من خلال ممارستهم للولايات والقضاء والإفتاء؟! . .

–وألم يكن عزل «فقه المعاملات الإسلامي» عن أن يكون قانون «الدولة»، عندما حلّت «ياسة جنكيز خان»[1] – في العصر المملوكي – محل الشريعة وفقه معاملاتها في «قضاء العسكر» و «الدواوين السلطانية» – أي في جهاز «الدولة» – . . ألم يكن ذلك هو الذي أوقف الاجتهاد وأغلق بابه في فقه المعاملات؟! . .

– وألم يؤد حلول القانون الوضعي العلماني محل فقه المعاملات الإسلامي، في الحقبة الاستعمارية، إلى تكريس ذبول الاجتهاد الفقهي الإسلامي في المعاملات؟! . .

– وألم تفتح حركة الإحياء الإسلامي الحديث والمعاصر مساحات من أبواب الاجتهاد بقدر ما اقتربت تطبيقاتها الإسلامية من أرض الواقع، في الاقتصاد، والمصارف، ومناهج النظر، والمعرفة، والسياسات؟! . . **الأمر الذي يجعل من القبض على الواقع، وامتلاك حقائقه الباب للاجتهاد له وفيه، ومن ثم وضع المشروعات المجتمعية الحقيقية لإصلاح هذا الواقع وفق معايير الإسلام؟ . .**

---

(1) الياسة – أو «اليسق» – قوانين وضعها جنكيز خان [٥٦٢–٦٢٤هـ، ١١٦٧–١٢٢٧م.] لقومه المغول. وهي خليط من الوثنية والإسلام واليهودية والنصرانية – جعلها المماليك قانون القضاء في «العسكر» و «الدواوين السلطانية» – أي جهاز «الدولة» يقضي بها «الحاجب»، بينما ظلت الشريعة قانون القضاء في الأمة. انظر: المقريزي [الخطط]. جـ٣ ص ٦٠، ٦١، ٦٣. طبعة دار التحرير القاهرة.

- ومع كل ذلك، ألم يقرأ جارودى برنامج جبهة الإنقاذ الجزائرية، الذى حددت فيه السياسات العامة لمشروعها المجتمعى، وتقدمت به للشعب، فنالت بسببه ثقة الناخبين فى الانتخابات البلدية والتشريعية؟.. أم أن الجماهير الجزائرية قد اختارت جبهة الإنقاذ «مرشدا سياحيا» يقود الشعب الجزائرى إلى العيش فى عصر الخلفاء العباسيين- كما يقول جارودى-؟!..

- وأخيرا، أين هو- فى الحالة الجزائرية- «استلام المد الإسلامى» للزعماء الدينيين الموظفين لدى المطلق»؟!..

إن علاقة هؤلاء الزعماء الدينيين الموظفين لدى المطلق- ولدى النظم والحكومات- بالمد الإسلامى والظاهرة الإسلامية هى علاقة المغايرة دائما، وعلاقة التناقض والصراع فى كثير من الأحيان!!..

فهلا أعاد جارودى النظر فى الظاهرة الإسلامية الجزائرية؟.. أم أن رفضها للعلمانية- التى يعض عليها التيار الفرانكفونى الجزائرى بالنواجذ- كاف فى الحكم عليها بالجمودية والماضوية والانغلاق والتحجر المذهبى- وفق التعريفات الغربية للأصولية المرذولة- كما أوردها جارودى؟!!..

* * *

وعن «الأصولية الإيرانية»، يقول جارودى: «إن ثورة إيران هى النموذج الأرفع لكل أشكال الرفض الأصولية.. فهى أول ثورة موجهة ضد حضارة، حضارة الغرب، وليس ضد نظام سياسى، ضد بنية اقتصادية واجتماعية..»[1]..

---

(١) [الأصوليات المعاصرة]. ص ٦٥

ونحن - مع تحفظاتنا المكتوبة والمنشورة من سنة ١٩٧٩م على النموذج الإيرانى - نتساءل:

- هل رفضت إيران الثورة تراث الغرب فى المؤسسات الدستورية والنيابية وآليات الديمقراطية وخبرات تجاربها الأوروبية؟ . . أم أن دستور الثورة ومؤسساتها النيابية ظلت على النهج الأوروبى فى هذه الخبرات، وعلى التراث الفرنسى على وجه التحديد؟! . .

- وهل رفضت إيران الثورة علم الغرب وتطبيقاته التكنولوجية؟ . . أم أن الغرب هو الذى يحاصرها، ويحاول خنقها، ويمنع عنها هذا العلم وثمراته، وإمكانيات التكنولوجيا الغربية فى التنمية والتطور والتحديث[1]؟! . . هل سمع جارودى، الذى يتهم الثورة الإيرانية بأنها أول ثورة ضد الحضارة، أنها قد استبدلت «علم آل البيت» بعلم الحضارة الغربية؟! . . أم أنه يرى فى رفض إيران للتحلل الغربى، ولنمط الحياة الأمريكى . . وفى إحياء الثقافة الوطنية والقومية والإسلامية رفضا لكل الغرب وثورة موجهة ضد الحضارة؟! . .

- وهل مسموح للأمم المقهورة، وهى تسعى لرفع نير القهر، أن تحيى وتبعث وتطور ثقافاتها وآدابها وفنونها وسماتها الحضارية المتميزة؟ . . أم أن ذلك محظور، ينظر إليه باعتباره جمودية، والتزاما بالتراث، وثورة على الحضارة؟! . .

---

(١) فى شهر ديسمبر سنة ١٩٩٥م تمكنت جماعات الضغط الصهيونية فى الولايات المتحدة الأمريكية من جعل «الكونجرس» الأمريكى يقر قانونا يقضى بتمويل برنامج من العمليات السرية ضد إيران، بما فى ذلك حصارها اقتصاديا وعلميا وتكنولوجيا، اعتمد له مبلغ ٢٠ مليون دولار - وهو ما يقارب كل ميزانية وكالة المخابرات الأمريكية - ٢٨ مليون دولارا - صحيفة «الحياة» فى ٢٧-١٢-١٩٩٥م - نقلا عن «واشنطن بوست» فى ٢٢-١٢-١٩٩٥م.

- وهل الحضارة، بإطلاق، وبأداة التعريف هى حضارة الغرب، دون سواه؟!..

* * *

أما الأصولية الإسلامية الثالثة، بنظر جارودى، فهى « الأصولية السعودية»، تلك التى أرجع المصدر الرئيسى لها إلى نفوذ المملكة العربية السعودية « فى العالم الإسلامى، بفضل قوتها النفطية..»، والتى استدل على أصوليتها هذه بنشرها « كتب واحد من أنفذ المنظرين للإسلاموية الأصولية، وهو المودودى، على نحو واسع جدا فى العالم بأسره..»[1]!

ولو أن جارودى- وهو العقل السياسى المتميز - تأمل فى مواقف وعلاقات هذه التيارات والنظم، التى حشرها جميعا فى الخانة التى أطلق عليها وصف « الأصوليات الإسلامية » لأدرك مثلا:

- دلالات وأسباب موقف المملكة السعودية من الثورة الإيرانية.. إنْ على المستوى المذهبى.. وإنْ فى حرب الخليج الأولى.. وهو موقف المجابهة مع « الأصولية» الإيرانية!..

- ودلالات وأسباب موقف المملكة السعودية من جبهة الإنقاذ الجزائرية.. وهو موقف لم يكن مع « الأصولية » الجزائرية!..

- ولعلم أن المنهاج الانقلابى لأبى الأعلى المودودى [١٣٢١-١٣٩٩هـ ١٩٠٣-١٩٧٩م] لا يمكن أن يكون مقبولا فى المملكة العربية السعودية، إنْ على مستوى المؤسسات الدينية أو على مستوى الدولة.. ولأدرك أن « الدار السعودية للنشر» التى طبعت كتب

(١) [الأصوليات المعاصرة]. ص ٧٣، ٧٩.

المودودى في الثمانينيات، هى مجرد دار نشر، كان مالكها يومئذ غير سعودى، ومذهبه زيدى، فلا علاقة بين نشره كتب المودودى وبين ما توهمه جارودى «أصولية سعودية، تستخدم قوتها الفعلية لنشر كتب أنفذ المنظرين للإسلاموية الأصولية- المودودى- على نحو واسع فى العالم بأسره . . »!. .

إن المودى الحنفى المذهب - فى الفقه - والأشعرى التوجه - فى الأصول - وصاحب المنهاج الانقلابى - فى التغيير - لا يمكن أن يكون النموذج الذى تنشره «الأصولية السعودية» فى العالم بأسره . .

* * *

وفى حديث جارودى عن «أصولية الإخوان المسلمين»، ينفى عن هذه الجماعة سمات الأصولية طوال العقود التى سبقت هجرة العديد من رموزها إلى السعودية والخليج بعد اضطهاد النظام الناصرى لها . . فهى، فى عصر حسن البنا، وفى الفكر الذى صاغه واسترشدت به، كانت حركة «**تحديث إسلامى**» ولم تكن «أصولية جمودية منغلقة» . . وبعبارات جارودى :

فإن «حسن البنا لم يخلط بين التحديث والتغريب، فوضع مشروع حداثة إسلامية تنشئ دولة قائمة على العدالة الاجتماعية . . إذ المطلوب هو استكشاف المصدر من منبعه، ثم العمل انطلاقا منه بصفتنا أهل عصرنا، الواعين للمسائل الراهنة، وتقديم جواب جديد عن هذه المسائل. المطلوب هو الجهاد فى إسلام حى يحرك نظاما حياتيا شاملا، من الاقتصاد إلى السياسة والثقافة . . وبعيدا عن كل مذهبية، أدخل حسن البنا مسيحيين في أجهزته وهيئاته القيادية.

والإخوان المسلمون- بعد انقلاب ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢م- وضعوا برنامجهم كما يلي:

١- العمل للجميع..

٢- الضمان الاجتماعي للمعوزين والمحتاجين..

٣- وضع حد للملكية الزراعية الكبيرة..

٤- وضع نظام لأصحاب المزارع، بحيث تعود الأرض، شيئا فشيئا، إلى من يعملون فيها..

٥- وضع تشريع للعمل يحمي الشغيلة..

٦- إصلاح الوظائف العامة لمكافحة البيروقراطية والمركزية وخفض سلم المعاشات.

٧- إلغاء الامتيازات..

٨- تحويل المسجد إلى مركز للحياة الاجتماعية والدينية والثقافية..»

ثم يمضي جارودي، فيتحدث عن الطارئ الذي طرأ على هذا المشروع «للحداثة الإسلامية». والذي قلب جماعة الإخوان إلى «أصولية سعودية»!!.. فيقول:

«لكن انعطافة طرأت في مجرى الستينات على توجه الإخوان بعد القمع الشديد من عبد الناصر للإخوان المسلمين- فأولئك الذين تمكنوا من النجاة من القمع بمغادرة مصر، عاشوا في المنفى، وكان عدد كبير منهم يعيش في العربية السعودية وفي الخليج. وأما أصوليتهم التي كانت مع حسن البنا عودا إلى المصادر الحية لـ«فجر الإسلام»، لكي تُعاش

الحداثة إسلاميا، فقد صارت عودة إلى تراث متحجر، تراث تدافع عنه وتنشره الأصولية السعودية، ويؤدي في قراءة الأمراء والعلماء الممالقين، إلى طاعة غير مشروطة للحكام الذين يعتبرون أنفسهم بمثابة المؤتمنين على مشيئة الله.. لقد طرأت طفرة جذرية في توجه الإخوان المسلمين. فمنذ سنة ١٩٦١م. نشر في جدة كتاب «محمود الصواف» زعيم الإخوان العراقيين: لا اشتراكية في الإسلام..»[1]

وإذا كنا لا ننكر أن فكر ما نسميه «بالمدرسة السلفية الخليجية» - والتي يسميها البعض «الظاهرية الخليجية» - قد ترك بصماته على شرائح من بعض فصائل الظاهرة الإسلامية، بمن فيهم نفر من الإخوان المسلمين.. فإن لنا على هذا الذي سماه جارودي «طفرة جذرية في توجه الإخوان المسلمين» نقلتهم من «مشروع التحديث الإسلامي» - الذي صاغه الشيخ حسن البنا، والذي صاغته الجماعة في البرنامج الذي أعلنته بعد يوليو سنة ١٩٥٢م - إلى «الأصولية السعودية».

لنا على هذا الرأي تحفظات..

- فلو أن جارودي أدرك مكانة المشروع الفكري لحسن البنا في صفوف الإخوان المسلمين حتى هذه اللحظات، لما تحدث عن «الطفرة الجذرية» التي طرأت على توجه الجماعة..

- ولو أن الرجل وعى دلالة النوعية الجديدة لعضوية الجماعة؛ في العقود الأخيرة، والتي أعطت وزنا ملحوظا في صفوفها «للنخب والصفوة» من ذوي التخصصات الفكرية والعلمية والمهنية المتميزة في

---

(١) المرجع السابق، ص٧٦-٧٨.

المجتمعات الإسلامية، لما تحدث عن هذا الانقلاب الماضوى والتوجه الرجعى فى صفوف الجماعة . .

- ولو أنه اطلع على كثير من الكتابات النقدية لتوجهات الإخوان العقدية والفكرية، والتى كتبها ويكتبها حتى هذه اللحظات ممثلون « للسلفية الخليجية » لما كتب هذا الذى كتب . .

- ولو أنه وعى دلالات تميز موقف الإخوان المسلمين عن الموقف الخليجى إزاء كثير من الأزمات والمشكلات - من مثل حربى الخليج الأولى والثانية . . والموقف من الثورة الإيرانية . . والموقف من الأزمة الجزائرية - لما تحدث عن تحول الإخوان المسلمين من « مشروع التحديث الإسلامى » إلى ما سماه « أصولية سعودية » . .

- وإذا كان جارودى قد وقف أمام كتاب الشيخ الصواف [لا اشتراكية فى الإسلام]، باعتباره دليل انقلاب الإخوان على منهاج العدالة الاجتماعية . . فلماذا لم يقف أمام دلالات كتاب الشيخ مصطفى السباعى « اشتراكية الإسلام » وهو الذى ذاع وانتشر أكثر من كتاب الشيخ الصواف ؟! . .

وهلا نظرنا إلى مثل هذه التعددية فى الاجتهادات بإطارها المحدد، دون أن نتخذ من إحدى جزئياتها المنطلق للتعميم والإطلاق ؟! . .

* * *

إن جارودى - الذى أفصح، برغم إسلامه، عن حنينه إلى الماركسية، فى صورتها البكر، وقبل اللينينية والتطبيقات الستالينية - قد حدد منطلق عدائه لما سماه « الأصوليات الإسلامية »، وذلك عندما

لخص تعريفه للأصولية الجمودية المنغلقة السرطانية التى يرفضها بقوله : إنها التى « تكون نقيض العلمانية » ! .

وإذا كانت الماركسية – وفق المشهور من فكر جارودى نفسه – هى نظرية أوروبية ، لأنها مؤسسة على الفلسفة الألمانية ، والاشتراكية الفرنسية ، والاقتصاد الإنجليزى . . .

وإذا كانت العلمانية – بكل المقاييس التى لاخلاف عليها – هى ثمرة غربية للفلسفة الوضعية للتنوير الأوربى . .

فهل يرى جارودى أن كل ما ليس غربيا هو « أصولية وسرطان وقرحة تهدد الحضارة بكاملها » ؟!! . .

وألا يناقض هذا الموقف آراءه التى تدين هيمنة الغرب على الحضارات والثقافات الأخرى ، بل والتى ترى « الأصولية » رد فعل لهذه الهيمنة التى تفرض النموذج الغربى على هويات وثقافات وحضارات أمم الجنوب ؟!! . .

* * *

وهذا التناقض فى موقف جارودى من العودة إلى التراث ، يزداد وضوحا عندما نقرأ قوله : « إن انبعاث إسلام حى غير ممكن اليوم إلا إذا عاود اكتشاف كل أبعاده :

١ – إن بعده الشمولى هو بعده القرآنى ، حتى لا يُحصر الإسلام فى هذا التراث أو ذاك . . وحتى يُحال دون انغلاقه الحالى . .

٢ – ولا بد من معاودة اكتشاف بعده الروحانى والعشقى الإلهى ، الذى دافع عنه المتصوفون الكبار ، من ذى النون إلى ابن عربى ، فى مواجهة كل المذاهب الشكلية والعبادية والحرفية الجافة ، فأركان

الإسلام هي روافع هذا الشكل من الحياة: الصلاة للاتحاد بالله، الزكاة للاتحاد مع الناس، الحج للاتحاد مع الأمة، الصوم لأجل استذكار الله والجوعى في آن.

٣- كذلك لابد من اكتشاف بعده الاجتماعي، الذي ينفي غاية المصالح المتصارعة، وتكدس الثروة في قطب من المجتمع والبؤس في قطبه الآخر..

٤-وأخيرا، لامناص من تجديد بعده الانتقادي. إن هذه الروح الانتقادية، هذا الاجتهاد. كما قال محمد إقبال: هو القادر على وقاية الإسلام من دائه الأكبر: قراءة القرآن بعيون الموتى.

« إن هذه العودة إلى المنبع ليست رجوعا إلى الماضي، لأن « النهر إذ يجري نحو البحر إنما يكون مخلصا لنبعه »[1]!

فجارودي - في هذا النص - يتحفظ، بل وينقض الإطلاقات والتعميمات التي سبق وتحدث عنها وهو يعرّف الأصوليات.. فبعد أن اعتبر العودة للماضي من سمات « الجمودية الأصولية » ها هو ذا يتحدث عن أن العودة إلى المنابع الإسلامية، واكتشاف أبعادها - الشمولية.. والروحية.. والاجتماعية.. والانتقادية - هي « انبعاث للإسلام الحي »، وليست « جمودية أصولية »..

وإذا كان جارودي يركز على البعد الاجتماعي والبعد الانتقادي في الإسلام، ويرى في اكتشافهما إسهاما كبيرا في انبعاث الإسلام الحي، فإن جل ما لدينا في هذين البعدين هو « تراث.. ومذاهب.. وحركات.. ومعارك.. وتاريخ »!.

---

(١) المرجع السابق. ص ٩٦، ٩٧، ٩٤.

وهو عندما يدعو إلى اكتشاف وإحياء « البعد الروحي والعشق الإلهي ، الذي دافع عنه المتصوفون الكبار ، من ذي النون إلى ابن عربي » ، فإنما يدعو إلى العودة إلى هذا « التراث الروحي » لهؤلاء المتصوفة . . بل وإلى تراث تختلف عليه وإزاءه المواقف والاتجاهات ! ! . .

فأين من هذه الدعوة للعودة إلى المنابع والتراث إطلاقاته وتعميماته التي ذهبت فعرفت « الأصولية السرطانية » بأنها « العودة إلى الماضي ، والانتساب إلى التراث »؟! . .

إن القضية ليست مطلق تراث . . وإنما هي : أي تراث ؟ . . وكيف نتعامل مع هذا التراث؟ . . فحتى العلمانية . . ، التي يرى جارودي الأصولية نقيضا لها ، هي الأخرى تراث ! . . لكنها ليست تراث الإسلام ، وإنما تراث الوضعية الغربية اللادينية ! .

لقد عرف تراثنا وتاريخنا الحضاري :

١- تيار « أهل الأثر » أو « أصحاب الحديث » ، الذين غلب عليهم الوقوف عند « النصوص » . . ومن بينهم تميز فصيل أو فصائل « بالجمود . . والتقليد » . . ولقد ظل جميع هؤلاء « أقلية » في تيارات الفكر الإسلامي ، على مر التاريخ . .

٢-وتيار « أهل الرأي » ، الذين جمعوا بين « الأثر - والنص » وبين « الرأي - والفقه » . . وفي فصائل هذا التيار تمايزت نسبة « الأثر » إلى « الرأي » في مكونات الفكر والنظر عند كل فصيل . . وكان هذا التيار هو الأكبر والأفعل في فكر المسلمين على امتداد التاريخ . .

فللإسلام وحضارته وتراثه المصطلحات التي عبرت عن حقيقة موقف المذاهب والتيارات الفكرية في تراثنا . . وليس من بينها مصطلح « الأصولية » بإطلاق .

أخطاء الأصولية ؟
أم أخطاء جارودى ؟!

فى كتاب جارودى - عن [الأصوليات المعاصرة] - عقد بابا لرأيه فى « **الجامع المشترك بين الأصوليات الإسلامية** » . . أى جامع أخطاء هذه الأصوليات ، من وجهة نظر جارودى . . وفى هذا الباب نقاط خلاف رئيسية بين فهم جارودى للإسلام - وللشريعة الإسلامية على وجه الخصوص - وبين فهم جمهور علماء الإسلام ، القدماء منهم والمحدثين ، للإسلام والشريعة الإسلامية . .

فهو يرى أن هناك ثلاثة أخطاء جامعة « بين الأشكال الراهنة للأصولية » الإسلامية . . هى :

١ - احترام السنة النبوية ، والالتزام بها . .

٢ - والخلط بين الشريعة ، التى جاء بها القرآن الكريم ، والتى يراها مجرد « أخلاق » ، وبين الفقه والقانون ، الذى هو اجتهاد بشرى . .

٣ - وتجاهل « تاريخية - وتاريخانية » الأحكام التشريعية القرآنية ، والتى ارتبطت بملابسات وخصوصيات واقعية وتاريخية ، جعلت وتجعل الباقى منها والدائم هو « القدوة » وليس « الأحكام » .

تلك هى القضايا التى رآها جارودى جامعة لأخطاء الأصولية

الإسلامية المعاصرة، وأسبابا لاختلافه معها . . والتي نراها أبرز أخطاء جارودي، وأسبابا لاختلافه مع ثوابت الفكر الإسلامي وجمهور علماء الإسلام . . ولذلك فلا بد أن تكون موضوعا لحوار موضوعي مع هذا العقل الفلسفي الكبير . .

يعرض جارودي القضية الأولى، فيقول :

إن « الجامع المشترك بين الأشكال الراهنة للأصولية :

احترام السنَّة : التراث . وهذه الكلمة غالبا ما تستعمل في القرآن بمعنى ازدرائي : فهي تدل على العادات الجاهلية التي يدعو القرآن للقطع معها .

إن سنة النبي لم توضع لأجل المستقبل . إذ أن الله يُذكّر رسوله أن من الواجب عليه، خارج الوحي الذي يبلغه في القرآن، أن يقول : ﴿ **إنما أنا بشر مثلكم** ﴾[1] - ﴿ **فذكر إنما أنت مذكرٌ * لست عليهم بمسيطر** ﴾[2] . وفي القرآن أمر بطاعة النبي : ﴿ **فاتقوا الله وأطيعون** ﴾[3] - ﴿ **قل أطيعوا الله وأطيعوا الرسول** ﴾[4]، لا بتقليده، اللهم إلا في إيمانه وعقيدته : ﴿ **لقد كان لكم في رسول الله أسوةٌ حسنةٌ** ﴾[5] . . ولم يشأ النبي أن تدوَّن أقواله الشخصية . . ولكن عمر بن عبد العزيز أرسل، في أواخر القرن الهجري الأول، رسلا يُعلّمون سُنة النبي والشريعة، وكان ذلك التعليم قائما على تصور « للجبرية » التي كانت تبرز الطاعة غير المشروطة للملك، ولو كان فاسدا أو ضالا . فإذا كان ملكا، فإن

---

(١) الكهف : ١١٠ .

(٢) الغاشية : ٢١، ٢٢ .

(٣) آل عمران : ٥٠ .

(٤) النور : ٥٤ .

(٥) الأحزاب : ٢١ .

الله هو الذى أراد له ذلك، ومقاومته يمكنها أن تكون معاكسة لمشيئة الله - «عليكم أن تصلوا، ولو وراء المخالف». .[1]

تلك هى عبارات جارودى. . المليئة بالأخطاء الفكرية، والتى تستوجب الحوار. .

فمصطلح «السُّنَّة»، فى القرآن الكريم، ليس هو «التراث»، حتى يكون معناها تراث الجاهلية غالبا، وحتى يكون احترامها والتزامها أول الأخطاء. . وإنما «السُّنَّة»، فى القرآن الكريم، غالبا ما تعنى القانون الحاكم فى مختلف ميادين الوجود: ﴿ وإن يعودوا فقد مضت سنة الأولين ﴾[2] ﴿ سُنَّة مَن قد أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسُنتنا تحويلا﴾[3] ﴿سُنَّة الله فى الذين خلَوْا من قبلُ ولن تجد لسنَّة الله تبديلا﴾[4] ﴿سُنَّة الله التى قد خلَتْ فى عباده ﴾[5] . . فالسُّنَّة هى «القانون»، وليست «التراث». .

و«التراث»، فى القرآن الكريم، ليس عادات الجاهلية التى يدعو الإسلام إلى القطيعة معها. . وإنما هو مطلق الموروث.

وكما يكون عادات وأفكارا، يكون مالا وأرضا وديارا: ﴿ وأورثكم أرضهم وديارهم وأموالهم ﴾[6]، ويكون الوحى الإلهى والكتاب المنزل: ﴿ثم أورثنا الكتابَ الذين اصطفينا من عبادنا﴾[7].

وسُنَّة النبى، صلى الله عليه وسلم، ليست - كما يقول جارودى - هى «أقواله الشخصية»، وإنما هى بيانه للبلاغ القرآنى. .

---

(١) [الأصوليات المعاصرة] ص ٨٢ - ٨٤.
(٢) الأنفال: ٣٨.
(٣) الإسراء: ٧٧.
(٤) الأحزاب: ٦٢.
(٥) غافر: ٨٥.
(٦) الأحزاب: ٢٧.
(٧) فاطر: ٣٢.

فالرسول « مُبلِّغ للقرآن» ﴿ يأيها الرسولُ بلِّغ ما أُنزل إليك من ربك ﴾[1] وهو أيضا « مُبيِّن » لهذا البلاغ القرآني : ﴿ وأنزلنا إليك الذِّكر لتبيِّن للناس ما نُزِّل إليهم ولعلهم يتفكرون ﴾[2] . . فالسنة النبوية ، عندما تكون « بيانا » للبلاغ القرآني ، تصبح « دينا » ، ولا يقال عنها إنها « آراء شخصية » للرسول ، عليه الصلاة والسلام . .

ولو أن جارودى اطلع على هذا المبحث من مباحث « الأصول » الإسلامية ، لعلم أن « للأصوليين » - طبعا بالمعنى الإسلامي لا الغربي ! ! - علما إسلاميا يزيل اللبس بين السنة التشريعية ، التي هي دين ، وبين سنة العادة ، التي لا تدخل في إطار الدين . . فالعلم النبوي ، منه ما هو « تبليغ » ، ومنه ما هو « إفتاء » ، أي بيان للبلاغ الإلهي . . وهذا « الإفتاء » النبوي هو السنَّة النبوية المعدودة جزءا لا يتجزأ من « الدين » . . أما تصرفاته الشخصية ، بحكم البشرية المحضة ، والعادات والتقاليد والأعراف ، فهي ليست دينا ملزما ، وإن كان فيها الكثير والكثير مما هو الأطيب والأجمل والأولى بالتأسي به ، عليه الصلاة والسلام . .

بل إن علماء الأصول لا يعدون تصرفات الرسول « القاضي » في المنازعات بين الناس ، و « الإمام » أي رئيس الدولة وسائس المجتمع ، من السنة التشريعية ، التي هي دين ، وإنما يصنفونها في باب « الاجتهاد » ، المتميز عن « البلاغ القرآني » و « البيان النبوي لهذا البلاغ »[3] . .

---

(1) المائدة : ٦٧ (2) النحل : ٤٤

(3) انظر : شهاب الدين القرافي [الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام] ، ص ٨٦-٩٦ ، تحقيق : الشيخ عبد الفتاح أبو غدة ، طبعة حلب سنة ١٩٦٧م . وانظر كذلك : ولي الله الدهلوي [حجة الله البالغة] جـ ١ ، ص ١٢٨ ، ١٢٩ ، طبعة القاهرة ، سنة ١٣٥٢هـ .

فتعميم جارودى الحكم على السنّة النبوية بأنها « آراء الرسول الشخصية » خطأ . . وانطلاقه من هذا الخطأ إلى الحكم بخطأ الذين يحترمون السنة النبوية - واعتباره سمة من سمات الأصولية الجمودية المرذولة - خطأ مركب ، أدى إليه غيبة هذا المبحث من مباحث الأصول الإسلامية عن فيلسوف كبير ، كان عليه أن يسأل أهل الذكر والاختصاص فى هذه العلوم ! . .

وليس صحيحا كذلك ما قاله جارودى عن دور عمر بن عبد العزيز [٦١-١٠١هـ ، ٦٨١-٧٢٠م] ، رضى الله عنه ، فى قضية السنّة النبوية . . فعمر اهتم بتدوين السنّة وجمعها ، ولم يكن البادئ بذلك . وتلك قضية أشهر من أن نفصل القول فيها . . يعلمها الجمهور ، فضلا عن العلماء . .

وأغرب من خطأ جارودى فى هذا الأمر ، قوله : إن عمر بن عبد العزيز ، هو الذى بدأ فأرسل رسلا « يُعلّمون الشريعة » ! ! .

ويبدو أن ما ساقه جارودى ، فى هذا الموضوع ، هو سلسلة من الأخطاء الفكرية ، فهو ، علاوة على ذلك ، يتهم عمر بن عبد العزيز « بالجبرية » ! . . ولو علم أن « المعتزلة » - فرسان الحرية والاختيار - يعدون هذا الخليفة العادل من أعلامهم ، ويذكرونه فى الطبقة العاشرة من طبقات رجالهم [1] ، لما قال هذا الذى قال ! . .

ثم ، إن عمر بن عبد العزيز لم يكن - كما ادعى جارودى - مع الطاعة غير المشروطة « للملك » ؛ فهو الذى رد إلى الأمة حقها فى اختيار

---

(١) انظر : أبو القاسم البلخى ، القاضى عبد الجبار بن أحمد ، والحاكم الجشمى [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة] ، ص٣٢٥ . تحقيق : فؤاد سيد . طبعة تونس ، سنة ١٩٧٢م .

الخليفة، وأدان تحول الخلافة إلى نظام وراثي، وقال عن الذين تولوها من بني أمية - وهم أهله - : «هؤلاء جبابرة، وأنا لا أحب مثلهم»[1].
وأحدث، في الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية، ثورة رد بها المظالم إلى أهلها.. حتى لقد دفع حياته ثمنا للحرية والعدل اللذين رفع لهما أعلى المنارات[2]!..

ولم يكن عمر بن عبد العزيز - كما قال جارودي، أيضا - يعتبر مقاومة الحاكم معاكسة لمشيئة الله.. فهو الذي حاور الخوارج، الذين كانوا يحملون السلاح ضد الدولة، واستدعاهم إلى العاصمة، وهم بسلاحهم! وأقام معهم سلاما، وقال عن هؤلاء الثوار:

«إن الذين خرجوا - [ثاروا] - غضبا لله ولنبيه، صلى الله عليه وسلم، ليسوا أولى بذلك مني. فلنتناظر، فإن كان الحق بأيدينا دخلوا فيما دخل فيه الناس، وإلا نظرنا في أمرنا.. فإني لن أكون ظهيرا للمجرمين..»[3]!

ويبدو أن جارودي قد فهم خطأ معنى العبارة التي أوردها: «عليكم أن تصلوا، ولو وراء المخالف»، فلا علاقة لمعناها بالطاعة الجبرية للملك.. وإنما هي التعبير عن رفض الإسلام تكفير المخالفين، ودعوته للصلاة خلف من نختلف معهم في السياسة أو المذهب، حتى ولو وصل الخلاف بيننا وبينهم إلى حدة القتال!.. وعلى بن أبي طالب، هو الذي أجاب من سأله عن جواز الصلاة خلف الخوارج - وكانوا

---

(١) ابن سعد [الطبقات الكبرى] جـ٦ ص ٥٥٦، ٥٥٧. طبعة دار التحرير. القاهرة.

(٢) د. محمد عمارة: [عمر بن عبد العزيز: ضمير الأمة]. طبعة القاهرة، سنة١٩٨٨م

(٣) الطبري: [تاريخ الرسل والملوك]. جـ٦ ص ٥٥٥، ٥٥٦. طبعة دار المعارف. القاهرة.

يكفرونه ويقاتلونه - فقال : نعم، صلوا خلفهم، « فليس من طلب الحق فأخطأه، كمن طلب الباطل فأدركه »[1]!.. وهو القائل عن معاوية بن أبي سفيان ومن معه - وكانوا قد بغوا عليه وقاتلوه - عندما سئل عن رأيه فيهم: « لقد التقينا - [في القتال.. بصفين] - وربنا واحد، ونبينا واحد، ودعوتنا في الإسلام واحدة، ولا نستزيدهم في الإيمان بالله والتصديق برسوله ولا يستزيدوننا، وإنهم لإخواننا في الدين، قبلتنا واحدة.. وإنما الخلاف بيننا وبينهم في دم عثمان.. »[2].

فهو تسامح الإسلام، ورفضه أن يكون لبشر سلطان الحكم على عقائد الناس وضمائرهم..

وليس هذا الكم الهائل من الأخطاء التي وقع فيها جارودي، عندما جعل احترام سنّة رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أول الأخطاء الجامعة « للأصوليات » الإسلامية!..

* * *

أما الخطأ الثاني، الذي رأى جارودي اجتماع « الأصوليات » الإسلامية عليه، فهو:

الخلط بين الشريعة وبين الفقه والقانون: فالشريعة الإلهية، التي جاء بها القرآن الكريم، هي - برأي جارودي - محض أخلاق، ولا علاقة لها

---

(1) [نهج البلاغة]، ص ٧٤. طبعة دار الشعب. القاهرة.

(2) ابن أبي الحديد: [شرح نهج البلاغة]. جـ١٧، ص ١٤١. تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٩م. والباقلاني: [التمهيد]. ص ٢٣٧، ٢٣٨. تحقيق: محمود محمد الخضيري، محمد عبد الهادي أبو ريدة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٤٧م.

بالفقه والقانون، اللذين هما « وضع بشرى » . وهو يعرض رأيه هذا فيقول :

« إن الأصولية ترتكز دائما على الخلط . . بين الشريعة، قانون الله الأخلاقى، وبين الفقه، تشريع الأحكام، والخلط الدائم بين الكلام الإلهى والكلام البشرى .

يقول القرآن عن النبى ﴿ يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾ [1] فالنبى يمارس الأمر بالمعروف، ولا يتصرف كفقيه . . إنه يُعلِّم أخلاقية أساسية، « القانون الإلهى » الحق، الشريعة الحق . .

والله حين يُذكِّر بالرسالات السابقة، رسالة موسى والتوراة، ورسالة عيسى والإنجيل، التى فيها كلها ﴿هُدى ونور ﴾ [2]، يقول أيضا ﴿شَرَع لكم من الدين ما وَصَّى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه كَبُرَ على المشركين ما تدعوهم إليه الله يجتبى إليه من يشاء ويهدى إليه من ينيب ﴾ [3] . يعبر هذا النص عن كون الشريعة (الطريق) هى تلك التى تقود الإنسان إلى الله، وهذه لا يمكنها أن تكون حكما قانونيا، لأن التشريعات تتباين فى التوراة والأناجيل والقرآن، بينما يشدد الله على تواصل رسالته : ينصح الله بالرجوع إلى أولئك الذين تلقوا الرسالة قبل القرآن، وبالتالى يوصى بالعودة إلى التوراة والإجيل ﴿ وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾ [4] ﴿ لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا ﴾ [5] . والشرعة والمنهاج متمايزان تماما . فـ « الشرعَة »،

---

(1) الأعراف : ١٥٧ .　　(2) المائدة : ٤٤ ، ٦٤ .　　(3) الشورى : ١٣ .
(4) النحل : ٤٣ .　　(5) المائدة : ٤٨ .

أخلاقية شاملة، و« المنهاج » تاريخي: إن « الغاية» أبدية، و« الوسائل» لبلوغها تاريخية. إن الشريعة أو الطريق/ الشرعة، تدل، إذن، على توجه أخلاقي شامل، وليس على عدد معين من الوصايا الفقهية المرتبطة بأوضاع تاريخية لاتني تتبدل...

إن فعل شرع هو جذر مصطلحَيْ شريعة وشِرْعة في كل صيغهما وألوانهما: التوجه نحو مورد ماء. فالطريق هو الذي يوصل إلى مورد ماء، إلى مصدر، وهو مجازا الطريق الموصل إلى الله، إلى الفضائل والخصال التي ترضي الله. وهذا مختلف تماما عن وصايا وتعاليم فقهية يضعها البشر، انطلاقا من هذه المبادئ...

إن التوجه الخلقي والديني، « الطريق» إلى الله، الشريعة الحق، هو الهدف الأساسي للقرآن: فمن أصل ما يزيد على ٦٠٠٠ آية قرآنية، هناك ٨٠ آية فقط حول الأحكام الحقوقية.. إن القرآن دعوة دينية وأخلاقية، وليس قانونا فقهيا.

ولئن كان كتابا حقوقيا، فلأنه يُشرّع لمجمل الحياة الاجتماعية، بدءا من البنية التكوينية للجماعة، و وصولا إلى تنظيمها الاقتصادي.

إنه يقدم الأسس الأخلاقية لوضع تشريع، في كل عصر، يلبي حاجات المجتمع، لكنه لا يقترح قانونا.. إن الآيات المعتبرة« تشريعية» لا تتناول إلا قطاعات محددة تماما: كالزواج والميراث، ولا تدور إلا حول العقوبات المتعلقة بالذنوب الخمسة - [الحدود] - وبالتالي لا يتعلق الأمر بمدونة في القانون المدني أو في القانون الجزائي..»[1].

تلك هي نصوص جارودي، التي تبنى فيها آراء الذين أرادوا « علمنة

---

(١) [الأصوليات المعاصرة]، ص ٨٤ - ٨٨.

الإسلام» ، والتسوية بينه وبين النصرانية فى هذا الجانب ، وذلك بقصر شريعته القرآنية على الأخلاق ، كما اقتصرت شريعة الإنجيل على المحبة ، تاركة ما لقيصر لقيصر ! ! . . ليتحرر القانون البشرى من الشريعة الإلهية ، اللهم إلا عندما يطلب منه مراعاة الأخلاق ! . . وهى الدعوى التى انطلقت ، بعد «الفصل» بين ما هو أخلاقى وما هو قانونى ، إلى محاولة اختزال الجانب القانونى - تشريع الأحكام - فى القرآن الكريم ، مع إهدار ما جاء فى السنة النبوية من فقه وأحكام قانونية ، بدعوى أن هذه السنة : تراث ، وأنها هى « الأقوال الشخصية للرسول » ، صلى الله عليه وسلم ، كما سبق وقال جارودى . .

ولنا ، على هذه الدعوى ، التى تبناها جارودى ، ملاحظات نقدية ، نسوقها فى نقاط :

أولها : أن هناك علاقة حقيقية وعروة وثقى بين « الشريعة » ، التى هى وضع إلهى ثابت ، وبين « الفقه - القانون» ، الذى هو الاجتهاد البشرى ، المتغير ، والمحكوم بالشريعة الإلهية الثابتة . . وهذه العلاقة هى وسط بين « الوحدة - والخلط » وبين « الفصل - والمغايرة» . . فالشريعة الإلهية الثابتة ، القليل منها أحكام جاءت فى القضايا الثوابت ، والأغلب فيها فلسفة تشريع ، ومعايير تقنين ، وقواعد فقه ، ومبادئ ومقاصد هى أطر كلية للاجتهاد الفقهى ، تحفظ الإسلامية الدائمة والكاملة للقانون المتطور عبر الزمان والمكان . . فالفقه والقانون محكوم بقواعد الشريعة ومبادئها ومقاصدها ، ينمو ويتطور ويتغير ، ليلبى حاجات مستجدات الواقع والمصالح المتجددة ، دون أن يخرج من إطار الكليات الشرعية ، وفلسفة الإسلام التشريعية ، والمبادئ والقواعد والمقاصد التى جاء بها الوحى إلى رسول الله ، صلى الله عليه وسلم . . فالعلاقة بين « الشريعة»

وبين « الفقه» هي علاقة « التمايز »، لا « الوحدة. . والمماثلة» ولا « الفصل. . والمغايرة». . فليس الفقه هو الشريعة، ولا كل الفقه شريعة. وكذلك، لا يغاير الفقه الشريعة، ولا ينفلت من مبادئها وقواعدها ومقاصدها، ولا يتحرر من فلسفتها في التشريع. . إنه اجتهاد بشرى لفقهاء ملتزمين بالشريعة، وليس مطلق قانون وضعى وضعه مطلق فقهاء!...

وثانيها: أن الطابع الأخلاقي للشريعة الإسلامية، لا يعنى مغايرتها للطابع القانوني، ولا انعزالها عن الفقه. . وإنما هو نابع من كونها شريعة إلهية، تتغيا تنظيم الدنيا، لا باعتبار هذا التنظيم هو الغاية العليا والمقصد الأخير، وإنما باعتبار أن صلاح الدنيا هو السبيل إلى سعادة الآخرة. . فالبعد الأخلاقي، والطابع الأخلاقي: خصيصة ملازمة للقانون، والفقه الإسلامي، يميزه عن الفقه والقانون « العلماني- اللاديني»، الذي يتغيا المنفعة الدنيوية وحدها، بصرف النظر عن الضوابط الأخلاقية للتصرفات وللقوانين الحاكمة لهذه التصرفات. . فالقانون الوضعي البشري، المتحرر من الشريعة الإلهية، هو « سياسة عقلية»- بتعبير ابن خلدون - يتغيا تحقيق مصالح الدنيا ومنافعها: بينما الفقه الملتزم بمبادئ الشريعة وقواعدها ومقاصدها هو « سياسة شرعية » - بتعبير ابن خلدون أيضا-يتغيا « حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم. . وذلك لأن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط. . وإنما دينهم المفضى بهم إلى السعادة في آخرتهم. . إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة. . »[1].

وهذه الخصيصة من خصائص القانون الإسلامي، قد أبصرها أحد

(١) ابن خلدون: [المقدمة]. ص ١٥٠، ١٥١. طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٢هـ.

كبار المستشرقين، الذين جمعوا بين الأستاذية في القانون الروماني وفي الفقه الإسلامي، فألف فيهما، وقام بتدريسهما في العديد من الفقه الإسلامي، فألف فيهما، وقام بتدريسهما في العديد من الجامعاتالعربية والغربية، وهو المستشرق «دافيد دى سانتيلانا David de Santillana [١٨٤٥-١٩٣١م]. فكتب عن هذه الخصيصة، يقول: «إن آيات القرآن فُصّلت للناس بمعرفة خبير حكيم، لتكون شريعة للحرية وقانونا للرحمة.. إن الصبغة الأخلاقية تسود القانون، والعلاقة تقترب غالبا لتوحد بين القواعد القانونية والتعاليم الأخلاقية توحيدا تاما.. وكل اتفاق أو عقد يتهيأ في موضوع علاقة قانونية ذات صبغة أخلاقية لهو أسمى درجة من أن يكون محض منفعة.. وهكذا ترسم الأخلاق والآداب في كل مسألة حدود القانون.

إن معنى الفقه والقانون، بالنسبة لنا وإلى الأسلاف: مجموعة من القواعد السائدة التى أقرها الشعب، أما التفسير الإسلامي للقانون فهو خلاف ذلك، لأنها شريعة دينية تغاير أفكارنا أصلا.. وعبثا نحاول أن نجد أصولا واحدة تلتقي فيها الشريعتان الشرقية والغربية (الإسلامية والرومانية)..»[1].

فهذا المستشرق، الفقيه في الفقه الروماني والشريعة الإسلامية، قد أبصر تميّز وامتياز الفقه الإسلامي بالطابع الأخلاقي..

بينما وقف جارودى عند الطابع النفعي الدنيوى للقانون، كما هو حاله في الفقه الروماني. فلما رأى الشريعة الإسلامية ذات طابع

---

(١) سانتيلانا: [القانون والمجتمع]- بحث منشور في كتاب: [تراث الإسلام]. ص ٤١١، ٤٢٨، ٤٣١. ترجمة: جرجيس فتح الله. طبعة بيروت سنة ١٩٧٢م.

أخلاقى، أنكر عليها أن تكون قانونا!!.. وكان أولى بجارودى، حتى إذا أعوزته المصادر الإسلامية« لبحر الشريعة الغراء»- وفق عبارة رفاعة الطهطاوى- أن يطّلع على كتابات « سانتيلانا» وأمثاله، بدلا من أن يتبنى آراء الذين لا يعلمون!..

وثالثها: أن رسول الله، صلى الله عليه وسلم، إذا كان، في بيانه للبلاغ القرآني، وفي استنباطه لقواعد الأحكام، قد كان أول مجتهد في أمته، مع تميّز اجتهاده بإقرار الوحي له، أو مراجعته فيه وتصويبه إياه، كي لا يتحول الاجتهاد الخاطئ إلى سنة متبعة. إذا كان هذا هو مكان الرسول من الاجتهاد، فإن اجتهاداته هذه تجعله أول الفقهاء في أمة الإسلام[1]..

وليس كما يدعي جارودي: إنه « لم يتصرف كفقيه»!..

ورابعا: ليس صحيحا قول جارودى: أن القرآن الكريم يوصى المسلمين بالعودة إلى شريعة التوراة والإنجيل.. لأن القرآن إذ يقرر الوحدة فى الدين: **﴿ شرَع لكم من الدين ما وصى به نوحا والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه ﴾**[2]، فإنه، في ذات الوقت، يقرر الاختلاف في « الشرائع »: **﴿ لكلٍّ جعلنا منكم شرْعةً ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون ﴾**[3].. فاختلاف أمم الرسالات في الشرائع، وتمايزها في الشريعة قانون إلهى، بنص القرآن الكريم. كذلك لا حجة

---

(١) انظر: الشيخ عبد الجليل عيسى: [اجتهاد الرسول، صلى الله عليه وسلم] طبعة الكويت سنة ١٩٦٩م.

(٢) الشورى: ١٣. (٣) المائدة: ٤٨.

لجارودى فى أن المسلمين مدعوون لالتماس الشريعة من التوراة والإنجيل بدعوى: « فيها كلها [هُدىً ونورٌ] [1] . . » [2] ، لأن السياق القرآنى لهذه الآية يجعلهما شريعتين لليهود والنصارى: ﴿ **إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الذين أسلموا للذين هادوا** ﴾ [3] ﴿ **وليحكُم أهلُ الإنجيل بما أنزل الله فيه** ﴾ [4] وذات السياق يجعل شريعة المسلمين فى القرآن ﴿ **وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله** ﴾ [5].

وليس صحيحا، كذلك، ما قاله جارودى، من أن المسلمين مأمورون أن يسألوا أهل الكتاب عن الشريعة التى تنظم حياتهم . . فالآية ﴿ **وما أرسلنا من قبلك إلا رجالا نوحى إليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون** ﴾ [6] لا تدعو المسلمين إلى أن يسألوا اليهود والنصارى عن الشريعة التى يتحاكمون إليها، وإنما تدعوهم إلى أن يسألوهم عن سنّة الله فى إرسال الرسل، رجالا يوحى إليهم، كما هو واضح بنص الآية! . .

وحتى ما بقى فى الشريعة الإسلامية من شرائع الرسالات السابقة، دون نسخ، فلقد بقى كجزء من الشريعة المحمدية الخاتمة، لأن رسالة محمد، صلى الله عليه وسلم، التى أقرت بعض هذه الأحكام، هى « سفارة » من الله إلينا، عبر رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم، وليست « سفارة » من الرسول السابق إلينا - كما نبه، بحق، الإمام أبو منصور الماتريدى [٣٣٣هـ - ٩٤٤م] [7] . . فنحن مأمورون بالاحتكام

---

(١) المائدة: ٤٤، ٤٦.
(٢) [الأصوليات المعاصرة]. ص ٨٦.
(٣) المائدة: ٤٤.
(٤) المائدة: ٤٧.
(٥) المائدة: ٤٨.
(٦) النحل: ٤٣.
(٧) أبو البقاء الكفوى: [الكليات] - مادة « المنهاج ».

إلى شريعة محمد ، وما أبقته من أحكام الشرائع السابقة هو جزء منها ، جاءنا به محمد، صلى الله عليه وسلم، ولم نأخذه من شرائع أهل الكتاب . .

وخامسها : أن حديث جارودى عن مغايرة « الشِّرْعة » لـ « المنهاج » فى الآية القرآنية ﴿ **لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا** ﴾[١] لأن « الشرعة » : أخلاق ، و« المنهاج » : تاريخ . . هو قول لم يقل به أحد ممن لهم إلمام بمضامين المصطلحات العربية . .

فالشرعة والشريعة - اصطلاحا - هى « الوضع الإلهى الثابت ، الذى جاء به الرسول ، صلى الله عليه وسلم ، ليتهذب به المكلف معاشا ومعادا . . »[٢] ، دون وقوف بها عند الأخلاق وحدها . .

أما المنهاج ، فهو مطلق « الطريق الواضح البين »[٣] ، وقد يكون شريعة حدد الوحى الإلهى معالم صوابه ووضوحه ، وقد يكون وضوحه ثمرة للحكمة والصواب البشرى ؛ فهو - المنهاج - أعم من الشريعة . . ولا أثر فى معانى العربية ولا فى مفاهيم الإسلام لهذه « التاريخية » التى ابتدعها جارودى معنى لمصطلح « المنهاج » ! . .

وسادسها : أن الوقوف عند المعنى اللغوى « للشريعة » - وهو « الطريق إلى مورد الماء » - أو المعنى المجازى - وهو « الطريق إلى الله » - دون المعنى الاصطلاحى - الذى هو « الوضع الإلهى الثابت ، الذى جاء به

---

(١) المائدة : ٤٨ .

(٢) [الكليات] .

(٣) الراغب الأصفهانى : [المفردات فى غريب القرآن] ، ص٥٠٧ . طبعة دار التحرير . القاهرة . و[معجم ألفاظ القرآن الكريم] - وضع مجمع اللغة العربية - طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٠م . و[الكليات] . .

الرسول، صلى الله عليه وسلم، ليتهذب به المكلف معاشا ومعادا» . .
أي في العبادات والمعاملات - . . إن الوقوف عند المعنى اللغوي للمصطلح، دون المعنى الاصطلاحي، على النحو الذي يريد جارودي، سيوقع أصحاب هذه الدعوة في غابة مضحكة لمعاني المصطلحات :

فالتنزيل : سيكون أي تنزيل، وليس الوحي القرآني ! . .

والقرآن : سيكون أي مقروء، وليس الوحي الإلهي المصطلح عليه ! . .

والفرقان : سيكون كل فارق بين أمرين، وليس القرآن خاصة ! . .

والإسلام : سيكون أي طاعة - حتى ولو كانت لطاغوت - وليس دين الله الواحد ! . .

والصلاة : ستكون أي دعاء - حتى ولو كان لـ «هُبَل» ! - وليس العبادة المصطلح عليها ! . .

والحج : سيكون أي قصد - حتى ولو كان إلى «كابري» ! . . وليس الشعائر والمناسك المصطلح عليها ! . .

والصوم : سيكون مطلق الإمساك - حتى ولو كان عن الطيبات والخير ! - وليس ما اصطلحنا عليه ! . .

والزكاة : ستكون أي نمو - حتى ولو كان لأجسام الخنازير ! - وليس ركن الإسلام المصطلح عليه ! . .

والعقل : سيكون ربط الناقة - وليس الملكة التي يفقه بها الإنسان ! . . إلخ . . إلخ . . إلخ . .

فلابد، وحتى نظل في إطار العلم المسئول، من أن نحدد، ونحن نتحدث في أي فن من الفنون، أو علم من العلوم، عن المعاني الاصطلاحية للمصطلحات، لأنها هي المقصود، بل إن هذه المفاهيم الاصطلاحية - فضلا عن أنها هي المرادة في مقام العلوم والفنون - تتغير مفاهيمها ومضامينها باختلاف العلوم والفنون.. فالمصطلح الواحد، قد يختلف مفهومه عند الفقهاء، عنه عند المتصوفة، عنه عند الفلاسفة، عنه عند المتكلمين.. وما معناه اللغوي إلا مفهومه في علم من العلوم.. فالدعوة إلى الاكتفاء بالمعنى اللغوي للمصطلح، هو قول لم يقل به عاقل في حضارة الإسلام!..

وسابعها: أن حديث جارودي عن قلة آيات الأحكام القانونية في القرآن - سواء أكانت ٨٠ آية، كما قال جارودي، أو ٥٠٠آية، كما قال أغلب علماء أصول الفقه - ليس دليلا على ضمور حجم التشريع الفقهي في القرآن الكريم.. فهذه الآيات ليست هي كل آيات الأحكام في القرآن الكريم، وإنما هي الدالة على الأحكام «**دلالة ظاهرة.. دلالة أوَّليَّة، وبالذات**»، لا التي تحصر جميع الأحكام.. حتى لقد قال علماء الأصول: «**إن غالب القرآن، بل كله لا يخلو شيء منه عن حكم يُستنبط منه**»[1].. وذلك فضلا عما قدمناه حول اشتمال القرآن على المبادئ والقواعد والمقاصد التي تجعله وافيا بالتشريع والتقنين دائما وأبدا.. إن في القرآن «نورا وهدى» لكل «النوازل» التي تنزل بالإنسان،

---

(١) الزركشي: [البحر المحيط]. جـ٦، ص١٩٩. تحرير: د. عبد الستار أبو غدة. طبعة الكويت. وابن النجار: [شرح الكوكب المنير]، مجلد٤، ص٤٦٠. تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد. طبعة السعودية، سنة١٩٨٧م.

ومن هذين النور والهدى يستنبط الإنسان الأحكام.. وهذا هو معنى قول الإمام الشافعي: «..فليست تنزل بأحد من أهل دين الله نازلة إلا وفي كتاب الله الدليل **على سبيل الهدى فيها»**[1].

إن القرآن، لأنه كتاب الشريعة الخاتمة والعالمية، لم يُفَصِّل قانونا وفقها في المتغيرات الدنيوية، وذلك حتى لاتنسخه التطورات والمتغيرات.. وهو قد اعتمد، للوفاء بمهام الفقه والتقنين، على ما استوعب من القواعد والمبادئ والمقاصد وفلسفة التشريع، التي جعلته مصدر الحاكمية للفقه والقانون عبر الزمان والمكان؛ فهو «دستور الدساتير» و«أبو القانون»..

ولذلك، لم يفرط في شيء من معايير القانون المتميز بالإسلامية، والملبي حاجات الوقائع المتغيرة، عبر الزمان والمكان.

ولعل هذا المعنى هو الذي تدل عليه عبارة جارودي، التي اعترف **فيها بأن القرآن «كتاب حقوقي، لأنه يشرع لمجمل الحياة الاجتماعية، بدءا من البنية التكوينية للجماعة، وصولا إلى تنظيمها الاقتصادي»!**.

فكيف - مع هذا - يتبنى الآراء التي أجهدت الحقيقة عندما سعت إلى اختزال الجانب التشريعي في القرآن الكريم؟!..

* * *

أما الخطأ الثالث، الذي ادعى جارودي، وقوع الأصوليات الإسلامية فيه، واجتماعها عليه.. فهو:

تجاهل «تاريخية.. وتاريخانية» أحكام القرآن الكريم.. والتي لم

---

(١) [الرسالة] ص٢٠. تحقيق وشرح: الشيخ أحمد محمد شاكر طبعة - مصورة - المكتبة العلمية: بيروت.

يبق منــها، فى رأيــه - بسـبـب « تاريخيتهـا » - سـوى « القدوة »، دون « الأحكام »!! . .

وفى هذا الصدد يقول جارودى: « إن الله، فى القرآن كما فى التوراة والأناجيل، يكلم الإنسـان فى التـاريخ. إن كبار المفسرين الأوائل للقرآن، كالطبرى، يُذكّرون بالظروف التاريخية التى نزلت فيها كل آية، والمقصود دائمـا هو جواب عينى من الله عن مسألة كانت أمة النبى تطرحهـا عليه. إن هذه « التاريخانية » لا تنقص شيئـا من قيمة الرسالة الشمولية والأبدية. فكل تنزيل من تنزيلات الأزلى فى التاريخ، يتضمن مبدأ عمل صالح لكل الشعـوب و كل العصـور، لكنه يرتدى شكلا خاصا، مرتبطا بظروف هذا العصر وهذا البلد . .

إن كل آية من القرآن هى جواب إلهى عن مسـألة ملموسـة. وهذا لا يلقى الشك إطلاقا على الطابع الإلهى للتنزيل هذا، بل يضعـه فى عصر من تاريخ شعب ومن ثقافته وحياته. فجواب مسألة تاريخية هو من وحى إلهى، هو « قدوة » وليس مادة فى قانون مجرد، لا يستلزم سوى استنتاج النتائج. إنه نقيض القانون الرومانى . . . .

ولذلك، فالخليفة عمر بن الخطاب. . لم يتردد فى التصرف خلافا لآيات القرآن المحكمة، عندما يمكن لتطبيقها الحرفى أن يسير فى عكس روحية الكتاب - وذلك فى موضوع المؤلفة قلوبهم - . . وبالروحية ذاتها، حظر على المقاتلة، عندما ساد بلاد الشام، تطبيق الآية القرآنية حول تقاسم الفىء بين الغالبين: ﴿ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه

فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[1] . . ودائما بالروحية ذاتها، علّق عمر حد قطع السارق في زمن المجاعة: ﴿ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا نكالا من الله والله عزيز حكيم﴾[2] . . . »[3]

تلك هي نصوص جارودي، حول دعوى « تاريخية . . وتاريخانية » الوحي الإلهي والأحكام والتشريع في القرآن الكريم، وهي الدعوى التي ترى « وقتية » الأحكام، واستمرار « القدوة » المستخلصة منها، لكن في أشكال مغايرة بأحكام متجددة، استنادا إلى « التاريخية » التي تنفي « الإطلاق »، وبدعوى أن هذه الأحكام، بل وجميع آيات القرآن إنما نزلت « جوابا معينا » عن مسألة تاريخية معينة، فلهذه الآيات - وخاصة أحكامها - تاريخية المسائل والوقائع والظروف التاريخية التي نزلت جوابا عنها واستجابة لها . .

ونحن، إذ نرفض هذه التطبيقات للمنهج التاريخي والتاريخاني، الذي هو صادق وخاص بـ « النسبي - البشري » - على « المطلق - الإلهي »، ننبه على عدد من النقاط التي توجز حيثيات اعتراضنا على هذه التاريخانية ورفضنا لها . .

١ - فالجانب التشريعي في القرآن الكريم، عندما جاء بالأحكام في الأمور الثوابت . . ووقف في المتغيرات عند الأطر والكليات وفلسفات التشريع، ومبادئ وقواعد ومقاصد التشريع، قد نأى بنفسه عن المجالات التي تستدعي التاريخية والتاريخانية، كحل لتناقض « التغير »

---

(١) الحشر : ٧ .

(٢) المائدة : ٣٨ .

(٣) [الأصوليات المعاصرة] . ص ٨٨، ٩١، ٩٢، ٩٣، ٩٤ .

مع « الثبات » . . لقد فصّل التشريع القرآنى فى الثوابت ، وفتح باب الفقه المتجدد فى المتغيرات ، مع وضع هذا الفقه فى الإطار الإسلامى ، عندما يلتزم مبادئ وقواعد ومقاصد التشريع فى القرآن الكريم . . فليست هناك حاجة ، أصلا ، تستدعى التاريخية والتاريخانية إلى الجانب التشريعى فى القرآن الكريم . . أما الجانب العقدى ، فلا أظن أن مؤمنا يتوهم خضوعه لهذه التاريخية ، التى تنفى الثبات عن عقائد مثل الألوهية والتوحيد والنبوة والرسالة والغيب والحساب والجزاء . . إلخ . . إلخ . .

٢- ثم إن القاعدة الأصولية التى اعتمدها وأجمع عليها أئمة الإسلام ، والقائلة عن ألفاظ القرآن وآياته وأحكامه : « إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » . . قد جمعت بين « العموم والإطلاق » اللذين تفيدهما معانى الألفاظ مع مراعاة « التاريخية » التى تفيدها ملابسات أسباب نزول الآيات - التى روى لها سبب نزول - فهى - القاعدة - لا تهدد « التاريخية » بتجاهل دلالات أسباب النزول ، ولا تجعل هذه « التاريخية » إلغاء للعموم والإطلاق بتخصيص الحكم العام بسبب النزول دون سواه . . ومن ثم فهى تنفى ، بهذا الجمع بين « العموم » وبين « التاريخية » - بهذا المعنى الخاص للتاريخية - جعلهما نقيضين وضدين ، ومن ثم يتسق هذا الجمع مع طبيعة النص القرآنى ، كشريعة خاتمة ، ومن ثم خالدة ، وكمصدر دائم للتشريع فى المستجدات والمتغيرات . .

٣- إن التطبيقات النبوية للأحكام التى كان لآياتها أسباب نزول ، شاهدة على صدق هذا المنهاج الإسلامى الجامع بين « عموم اللفظ » وبين « دلالات سبب النزول » . . « فالسبب » هو مناسبة لنزول الحكم ، وليس علة له حتى يدور الحكم معه وجودا وعدما . . والتطبيقات النبوية

للأحكام التي رويت لآياتها أسباب نزول عممت هذه الأحكام في الأمة، ولم تخصصها بالأشخاص الذين نزلت فيهم ولهم هذه الآيات.. والأحاديث النبوية، التي روت هذه السنة العملية والتطبيقات النبوية لهذه الأحكام القرآنية كثيرة وشهيرة.. ولقد أوردنا في كتابنا [سقوط الغلو العلماني] - في معرض الرد على من قال مثل هذا الذي يقول به جارودي - عشرات التطبيقات العامة لأحكام كان لآياتها أسباب نزول[1]..

وهذه الحقيقة من حقائق التشريع الإسلامي، هي التي جعلت العلماء الذين بلوروا، في تراثنا، «علم أسباب النزول»، هم أنفسهم الذين تحدثوا عن هذه «الأسباب» باعتبارها «مناسبات النزول» و«أزمان النزول»، وليس باعتبارها «علة التشريع للأحكام».. وبعبارة الزركشي [٧٤٥-٧٩٤هـ، ١٣٤٤-١٣٩٢م]: فإنه «قد عُرف من عادة الصحابة والتابعين أن أحدهم إذا قال: نزلت هذه الآية في كذا، فإنه يريد بذلك: أنها تتضمن هذا الحكم، لا أن هذا كان سبب نزولها».. وبعبارة السيوطي [٨٤٩-٩١١هـ، ١٤٤٥-١٥٠٥م]: «.. والذي يتحرر في سبب النزول: أنه ما نزلت الآية أيام وقوعه..»[2] .. وبعبارة ابن تيمية [٦٦١-٧٢٨هـ، ١٢٦٣-١٣٢٨م]: فإن القائلين بأسباب النزول «لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان - الذين نزلت فيهم - دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق.. فلم يقل أحد إن عمومات الكتاب والسُّنة تختص بالشخص المعين، وإنما

---

(١) [سقوط الغلو العلماني]، ص ٢٣٦-٢٤٦، طبعة القاهرة، سنة ١٩٩٥م.

(٢) السيوطي [أسباب النزول] ص ٥، طبعة القاهرة، سنة ١٣٨٢هـ و[الإتقان في علوم القرآن] جـ١، ص ٣١، طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٥م.

غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص، فتعم ما يشبهه..»[1].

٤- إن حديث جارودى عن وجود «ظروف تاريخية نزلت فيها كل آية» من آيات القرآن.. وعن «أن كل آية من القرآن هى جواب إلهى عن مسألة ملموسة.. وهى جواب عينى من الله عن مسألة كانت أمة النبى تطرحها عليه»، هو حديث غريب، وادعاء لا علاقة له بالعلم بأسباب النزول فى القرآن الكريم..

فمن قال إن كل آيات القرآن لها أسباب نزول؟!.. وإن جميع الآيات هى أجوبة عينية عن أسئلة طرحتها الأمة على النبى صلى الله عليه وسلم؟!..

إن السيوطى، الذى توسع «فجمع» كل الروايات فى أسباب النزول - وجميعها أحاديث آحاد! - قد بلغت الآيات التى روى فيها سبب نزول عنده ٨٨٨ آية، من جملة آيات القرآن البالغة ٦٢٣٦ آية.. أى أن نسبتها إلى آيات القرآن لا تتعدى ١٤٪.

أما الواحدى النيسابورى [٤٦٨هـ - ١٠٧٥م] - وهو الذى تحرى فى رواية أحاديث أسباب النزول - فإن عدد الآيات التى ثبت عنده أن لها أسباب نزول هى ٤٧٢ آية.. ٧,٥٪ من جملة آيات القرآن الكريم!..

فادعاء جارودى عن وجود سبب نزول لكل آية.. وأن كل آية قد جاءت جوابا معينا لسؤال مطروح، هو ادعاء غريب على مفكر وفيلسوف مثل جارودى.. وأغلب الظن أن «علم» الرجل هو الضحية للنقل عن غير العلماء!..

---

(١) [الإتقان فى علوم القرآن]. جـ١، ص ٣٠.

٥ - وهذا الذى صنعه عمر بن الخطاب - مع سهم المؤلفة قلوبهم، وتوزيع أرض الشام ومصر والعراق، وحد السرقة فى عام المجاعة - لم يخالف فيه وبه آيات القرآن المحكمة، كما قال جارودى!!

فعمر، «أوقف» تطبيق الحكم عندما فقه الواقع فلم يجد شروط تطبيق الحكم وإعماله متوافرة فى هذا الواقع.. وظل الحكم خالدا ودائما، ككل تشريع إلهى، مع تعلق تطبيقه بتوافر شروط التطبيق فى الواقع أو تخلفها..

فعمر، أوقف إعمال وتطبيق حكم سهم المؤلفة قلوبهم، عندما خلا الواقع من علة التأليف للقلوب، بعد أن قوى الإسلام وانتصر المسلمون.. لكن هذا الحكم ظل تشريعا إلهيا خالدا، فى مصارف الزكاة، طبقه المسلمون - بعد عصر عمر - فى ظروف ضعف الدولة بسبب المنازعات الداخلية، على عهد عبد الملك بن مروان [٢٦- ٨٦هـ، ٦٤٦ - ٧٠٥م] فى العلاقة بالدولة البيزنطية.. وتكرر تطبيقه فى معاهدات ومعاملات إسلامية مع شعوب ومدن جاورت الدولة البيزنطية إبان الصراع بينهما..

وهو أوقف إعمال وتطبيق حد السرقة، فى عام الرمادة، وإزاء ملابسات واقعية محددة، وفى جزء بعينه من البلاد - حيث عمت واشتدت المجاعة -.. لكن حكم حد السرقة بقى قائما، يطبق فى البلاد التى لم تصبها المجاعة - حتى فى عام الرمادة - وفى سائر البلاد بعد انقشاع ضائقة المجاعة، وعلى مر تاريخ الإسلام..

أما إشارة جارودى إلى اجتهاد عمر بن الخطاب فى جعل الأرض المفتوحة - بالعراق والشام ومصر - وقفا على الأمة، ورفضه توزيع أربعة أخماسها على الجند الفاتحين، كما فعل رسول الله، صلى الله

عليه وسلم، مع أرض « خيبر » . . وتوهمه - مع الذين نقل عنهم - مخالفة اجتهاد عمر لنص الآية القرآنية ﴿ ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذى القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[1] . .

فهو وهم، لا علاقة له بفقه النص القرآنى، ولا بفقه وقائع التاريخ! . .

فعمر لم يخالف النص القرآنى، لأن الآية تتحدث عن قسمة الفىء على النحو الذى لا يؤدى إلى أن يصبح المال دولة بين الأغنياء، فيتركز الغنى فى جانب والفقر فى جانب آخر . . ولقد قسم رسول الله، صلى الله عليه وسلم، أرض خيبر على النحو الذى حقق مقاصد التشريع فى قسمة الفىء، فلما كان فتح أرض أودية الأنهار الكبرى - النيل . . ودجلة والفرات . . وبردى - وأراد نفر من الفاتحين أن توزع عليهم هذه الأرض، كما وزعت أرض خيبر على فاتحيها، رفض عمر ذلك، وكان فى رفضه هذا منحازا للنص القرآنى . .

فأنصار توزيع أربعة أخماس هذه الأرض على الفاتحين، لم تكن حجتهم الآية القرآنية، وإنما كانوا يقيسون أرض العراق والشام ومصر على أرض « خيبر » . بينما رأى عمر أن هذه الأرض، التى تمثل معظم مصادر الثروة فى الدولة الإسلامية، إذا أعطيت لقلة من الجند الفاتحين، كان فى ذلك جعل المال - معظم المال - دُولة بين قلة من الأغنياء، وهو ما تنهى عنه الآية، وتعتبره المحظور فى أى تعاملات فى قضية الفىء . . ﴿كى لا يكون دُولة بين الأغنياء منكم﴾ . . فخصوم عمر كانوا مع

---

(1) الحشر: ٧.

«القياس على سنّة نبوية»، هي من «تصرفات الإمام» فى المتغيرات الدنيوية، أى أنها ليست بلاغا قرآنيا ودينا متبعا.. بينما كان عمر مع البلاغ القرآنى، الذى يحذر من أن يصبح المال دولة بين الأغنياء دون الفقراء..

ولذلك، قال عمر، وهو يحاور أنصار توزيع الأرض على الفاتحين: «ما هذا برأى.. ولست أرى ذلك.. والله لا يفتح بعدى بلد يكون فيه كبير نَيْل - [أى كبير نفع] - بل عسى أن يكون كَلاً - [عبئا] - على المسلمين، فإذا قُسمت أرض العراق بعلوجها - [فلاحيها] - وأرض الشام بعلوجها، فما يُسد به الثغور؟! وما يكون للذرية والأرامل بهذا البلد وبغيره من أرض الشام والعراق؟!.

لقد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم فى هذا الفىء - ﴿والذين جاءوا من بعدهم..﴾[1] - فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شىء.. ولو قسمته بينكم إذن أترك من بعدكم من المسلمين لا شىء لهم.. فكيف أقسمه لكم، وأدع من يأتى بغير قسم؟!!.. لولا آخر الناس ما فتحتُ قرية إلا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر!»[2].

فعمر كان مع النص القرآنى، الذى يحظر - فى كل المعاملات المالية - أن يصبح المال دولة بين الأغنياء.. ومع النص القرآنى الذى يجعل الأمة، بأجيالها المتعاقبة، مستخلفة فى مال الله وأرض الله ﴿وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه﴾[3] ﴿والأرضَ وضعها

---

(١) الحشر: ١٠.

(٢) راجع فى وقائع هذا النزاع: أبو يوسف: [كتاب الخراج]. ص ٢٣ - ٢٧، طبعة القاهرة، سنة ١٣٩٢هـ. وأبو عبيد القاسم بن سلام: [كتاب الأموال]. ص ١٣٤ - ١٣٨. دراسة وتحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٨٩م.

(٣) الحديد: ٧.

للأنام﴾[1] . . ولم يكن، كما قال جارودي، مخالفا لمحكم آيات القرآن!! . .

* * *

فالشريعة الإسلامية - أحكاما ومبادئ وقواعد ومقاصد - هي المصدر لكل التقنينات الفقهية والتطبيقات الحقوقية، كفلت ذلك على مر تاريخها . . وهي جديرة به اليوم وغدا، طالما هيأ الله لها العقول المجددة والمجتهدة، التي تفقه الأحكام، وتفقه الواقع، وتعقد القران بينهما . . وإذا كان « للتاريخية . . والتاريخانية »مكان - وهو قائم - فإن مكانها هو في فقه الواقع التاريخي المتجدد، وليس في تجاوز ثوابت التنزيل . . فمتغيرات الواقع التاريخي قد تقتضي « إيقاف إعمال الحكم »، عندما لا تتوافر شروط إعماله، لكنها لا « تعدم الحكم » ولا « تتجاوزه »، وإنما يظل الحكم الشرعي قائما، يعود إلى العمل والإعمال عندما تتوافر له شروط التطبيق . . فالتاريخية واردة في « فقه الواقع »، وليست واردة في « ثوابت أحكام الشريعة »، ناهيك عن القواعد والمبادئ والمقاصد، التي هي المساحة الأعظم في شريعة الإسلام.

تلك هي حقائق الموقف الإسلامي من السُّنَّة النبوية . . ومن علاقة الشريعة الإلهية بالفقه والقانون . .

ومن تاريخية وتاريخانية الأحكام . . . وهي حقائق أخطأ في فهمها جارودي، ولم يخطئ فيها أو يختلف عليها أحد من الإسلاميين! .

---

(٤) الرحمن: ١٠.

الحوار بدلاً من الدمار

وبعد أن اعتبر جارودى :

* أن ماعدا العلمانية، هي سرطانات أصولية جمودية، ومذاهب متعصبة منغلقة على نفسها، وقرحة أكلة تتهدد الحضارة بكاملها . .

* وأن « احترام السنَّة النبوية والتزامها » . . و« الخلط بين الشريعة القرآنية » - التى رآها محض أخلاق - وبين « الفقه والقانون » - الذى رآه مغايرا للشريعة الأخلاقية - . . وتجاهل « تاريخية وتاريخانية الأحكام القرآنية » - التى رأى أنها، أى التاريخية، لم تُبق من هذه الأحكام سوى « القدوة » . .

بعد أن رأى فى هذه القضايا« الأخطاء الجامعة » التى اجتمعت عليها الأصوليات الإسلامية - الجزائرية . . والإيرانية . . والسعودية . . والإخوان المسلمون - . . انتهى إلى أن الخيار المطروح أمامنا الآن هو الاختيار بين :

أ- التدمير المتبادل، بين كل ألوان الأصوليات، الغربية منها والإسلامية . .

ب- أو الحوار . . .

* * *

وإذا كانت هذه الدراسة، قد مثلت حوارا مع جارودي، حول كل ما أثاره في كتابه عن [الأصوليات المعاصرة] . .

فإن لنا ملاحظات نحاوره فيها حول تصوره للحوار، وحول المقاصد التي يتصورها لهذا الحوار . .

فالرجل لا يتصور حوارا، إلا إذا قرر المتحاورون « **إعادة النظر فى معتقداتهم** » . . وهو بذلك يتحدث عن « **حوار مستحيل** »!! . . وإلا فمنذا الذي يطمع في أن يعيد أهل عقيدة التوحيد النظر في التوحيد؟! . . وكذلك الحال مع أهل عقيدة التثليث . . وأيضا اليهودية . . والبوذية . . إلى آخر العقائد التي كونت وتكون أمما تتعبد بهذه المعتقدات؟!! . .

إن تعليق الحوار على إعادة فرقائه النظر فى معتقداتهم، هو وضع للشروط المستحيلة التحقيق أمام هذا الحوار! . .

وهذا الشرط الغريب، الذي وضعه جارودي، وثيق الصلة بتصوراته للمقاصد المرجوة من وراء هذا الحوار . . **فصورة العالم الذي «يحلم» به جارودي، هو عالم الدين الواحد، والأمة الواحدة، والعقيدة الواحدة . . وهي صورة لحلم مستحيل التحقيق، لا بسبب إغراقه في «الطوباوية» فحسب، وإنما لأنه التصور النقيض لسُنن الله، سبحانه وتعالى، في الاجتماع الديني والفكري والبشري . . فسُنن الله، في هذه الاجتماعيات، هي «التعددية» و«التمايز» و«الاختصاص»، وليست الواحدية والأحدية والاندماج والذوبان . . فالواحدية والأحدية للذات الإلهية وحدها، وماعدا الذات الإلهية، في كل العوالم - جمادا، وحيوانا، وإنسانا، وفكرا - قائمة على التعددية، والازدواج، والتدافع، والارتفاق . .**

لكن جارودي لا يتصور، أو لا يريد، حوارا بين فرقاء، وديانات،

ومذاهب . . وإنما يريد حوارا بين الذين أعادوا النظر في عقائدهم، وأصبحوا أبناء دين واحد، حتى ليطلب من المتحاورين أن يفهم كل منهم الآخر، ليس باعتباره « آخر »، وإنما كجزء من « الذات »!! . . ولم يقل لنا: ما الداعي للحوار، إذا لم يكن هناك « آخر » يدور معه الحوار؟! . . وهل يسمى الحديث إلى النفس، وإلى « جزء من الذات » حوارا، بالمستوى الذي يكون فيه هو البديل عن « الدمار »؟! . .

يبدو أن « حلم » الرجل هو أن يصب العالم والبشرية - بدياناتها ومذاهبها، وفلسفاتها - في تصوره عن « الإبراهيمية »، التي أقام لها في « غرناطة »، ناديا!! . . فهو يريد حوارا تنتصر به على « الخصوصيات »، وليس لتعايش الخصوصيات . . حوارا يحل به « التوافق » محل اعتقاد « التفوق » . . مع أن عقيدة « التفوق » إذا ضبطت حرارتها عند درجة « التدافع »، ولم تنطلق غرائزها إلى ساحات « الصراع »، هي حافز التقدم، ودافع الاستباق بين الأمم والشعوب والحضارات والديانات على طريق الخير و الصلاح والإصلاح . .

تلك هي « شروط » الحوار عند جارودي . . وهذه هي تصوراته لمقاصد وغايات وثمرات هذا الحوار . . وعن هذا التصور كتب يقول: « في عصرنا . . لم يعد أمامنا خيار إلا بين: « تدمير متبادل مضمون »، وبين الحوار . . . لكن، لن يكون هناك حوارا حقيقيا ما لم يقتنع كل منا بأن عليه أن يتعلم شيئا من الآخر، وبالتالي ما لم يكن مستعدا لإعادة النظر في معتقداته الخاصة به . . . في هذا المستوى لا يكون الحوار ندوة لمتخصصين في تاريخ الأديان المقارن، ولا حتى لقاء بين لاهوتيين من مذاهب مختلفة . إنه اجتماع أصحاب دين يتقبلون المخاطرة القائلة إن عقيدة الآخرين يمكنها إغناء عقيدتهم الخاصة، وتجعلهم يكتشفون في

ذواتهم أبعادا تكون مخبية أحيانا. وهذا يفترض السعي إلى فهم الآخر، ليس كموضوع خارجي، بل داخل ذاته.. إن انتصار المستقبل على الماضي، انتصار الواحد والكل على الخصوصيات القديمة، انتصار الحوار على الأصولية، والتوافق على التفوق، سيكون انتصارا للروح..»[1].

فالمطلوب من هذا الحوار - كما تصوره جارودي - **انتصار «الواحد والكل» على «الخصوصيات القديمة»**، وبذلك تنهزم الأصوليات السرطانية....

ونحن نُذكّر بأن جارودي، عندما أراد إجمال وتكثيف تعريفه «للأصولية الجمودية المرذولة»، قال: «إنها، بكلمة: نقيض العلمانية»!.. فهل الحوار الذي يريده، لهزيمة الأصوليات، هو الحوار الذي ينتصر فيه «الواحد والكل العلماني» على «الخصوصيات الأصولية»؟!..

إننا لا نريد الاسترسال في الاستنتاجات، حتى لا نحمّل فكر الرجل ما لا يكون من مقاصده، ونفضل، بدلا من ذلك تقديم ملاحظاتنا على هذا التصور الذي قدمه جارودي للحوار المنشود، وعلى المقاصد التي يتغياها من وراء هذا الحوار.. وهي ملاحظات تطمح للإجابة على سؤال من شقين:

- هل تصوُّر المستقبل «**كلا واحدا متوافقا**» يحل محل «**الخصوصيات**»، هو تصور - من حيث «المبدأ» - صحيح وحق، إسلاميا؟!

---

(١) [الأصوليات المعاصرة، ص١٣٥، ١٣٦.

- وهل السعى إلى تحقيق هذا التصور - على فرض إمكانه - مفيد حضاريا؟! . .

* إن القاعدة، والأصل، والسُّنة، والقانون - فى التصور الإسلامى - هى " التعددية . . والاختلاف . . والتنوع " فى سائر ميادين الخلق الإلهى، فماعدا الذات الإلهية، قائم على الازدواج والتزاوج والتعدد والاختلاف . . تلك هى سنّة الله فى الخلق، التى لا تبديل لها ولا تحويل . .

تعددية فى الشعوب والقبائل، ليكون هناك تعارفا وتدافعا بين الأمم والشعوب: ﴿ يأيها الناسُ إنَّا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير﴾[1] .

وتعددية فى القوميات - التى تحدد اللغات دوائر انتمائها - وفى الأجناس، لتتمايز وتتدافع وتتعارف القوميات والأجناس، كفرقاء تميزهم الخصوصيات، وليس " ككل واحد ": ﴿ومن آياته خَلْقُ السموات والأرض واختلافُ ألسنتكم وألوانكم إنّ فى ذلك لآيات للعالمين﴾[2] . . فالتعددية هنا، والخصوصيات التى تقوم عليها هذه التعدّدية، هى آية من آيات الله، سبحانه وتعالى فى تعدد وتمايز اللغات والألوان . .

وتعددية فى الديانات: ﴿ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين * إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم﴾[3] . . فالتعددية هى الأصل والقاعدة والسنّة والقانون . . حتى لقد قال المفسرون للقرآن، وهم يفسرون هذه الآية، إن المعنى: " وللاختلاف

---

(١) الحجرات: ١٣ .
(٢) الروم: ٢٢ .
(٣) هود: ١١٨، ١١٩ .

خلقهم»[1]. . أى أن علة الخلق والاجتماع هى الاختلاف، للابتلاء والاستباق على طريق الخير والحق والصلاح والإصلاح . .

وفى الشرائع الإلهية، وكذلك فى المناهج - أى الحضارات - تعددية كذلك: ﴿لكلٍّ جعلنا منكم شرعةً ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فيما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون﴾[2]. .

فالتعددية، المؤسسة على التمايز والخصوصية، هى القاعدة وهى الحق والصواب، فى الرؤية الإسلامية. .

وحتى التصور الإسلامى لظهور الإسلام على الدين كله: ﴿هو الذى أرسل رسولهُ بالهُدىَ ودين الحق ليُظهره على الدِّين كلِّه وكفى بالله شهيدا﴾[3]. . فإنه ظهور «الحلول» التى يقدمها الإسلام، وتبنِّيها حتى من قبل الذين لا يعتنقون عقائده ولا يتدينون به. ذلك أن السنَّة والقانون هما بقاء الناس مختلفين ومتعددين فى الديانات والشرائع: ﴿وما أكثرُ الناس ولو حرَصتَ بمؤمنين﴾[4]. ﴿إن الساعة لآتيةٌ لاريب فيها ولكن أكثر الناس لا يؤمنون﴾[5]. .

فالحلم بانفراد دين واحد بالبشرية، واجتماعها عليه، نقيض لسنَّة الله فى الاجتماع الدينى. . وكذلك الحال فى تعددية الإنسانية إلى: ذكر وأنثى. . وأمم وشعوب وقبائل. . وقوميات وأجناس. . وشرائع ومناهج وحضارات. .

---

(1) القرطبى: [الجامع لأحكام القرآن] جـ٩، ص١١٤، ١١٥ طبعة دار الكتب المصرية.

(2) المائدة: ٤٨.

(3) الفتح: ٢٨.

(4) يوسف: ١٠٣.

(5) غافر: ٥٩.

* وإذا كـان الحق والصـواب - إسـلامـيـا - هو في التنوع، ومع التعددية، المؤسسة على الخصوصيات.. فإن المنفعة والمصلحة، أيضا، هي في التعددية، وليس في «الواحدية.. والاندماج»..

وإذا كان «الصراع» بين الفرقاء المتعددين، هو السبيل إلى أن يُفني طرف الطرف الآخر، فيفضى ذلك الصراع إلى «الواحدية» التي تنفي التعددية.. وهو الوضع المدمر والضار للاجتماع الإنساني... فإن استبدال «الواحدية» بالتعددية، وإحلال «الوحدة» محل «الخصوصيات»، هو الطريق إلى ذبول حوافز التدافع والاستباق بين الأمم والشعوب والحضارات.. فسيادة الحضارة الواحدة، وعموم النسق الاعتقادي الواحد، وهيمنة الفكر المتحد، كلها عوامل تزكي الكسل العقلي، وتنمي مساحات المحاكاة والتقليد، ومن ثم الجمود، في ميادين الاجتماع الإنساني..

وإذا وقفت علاقات الفرقاء المتعددين عند درجة «التدافع الفكري والحضاري»، الذي هو «حراك - وسط» بين «سكون الوحدة» و«سعير الصراع»، كانت التعددية حافزا للتدافع الذي يسوق فرقاءه إلى الاستباق على طرق الخير والصلاح والإصلاح دائما وأبدا، وفي كل الميادين.. وتلك هي الرؤية الإسلامية لسنة التدافع بين الفرقاء المتعددين: ﴿ولولا دَفعُ الله الناسَ بعضَهم ببعض لهُدِّمت صوامع وبِيَعٌ وصلوات ومساجد يُذكر فيها اسم الله كثيرا﴾[1]. ﴿ولولا دَفعُ الله الناسَ بعضَهم ببعض لفسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾[2]. ﴿ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوةٌ كأنه وليٌّ حميم﴾[3].

---

(١) الحج: ٤٠. (٢) البقرة: ٢٥١.
(٣) فصلت: ٣٤.

تلك هى وسيطة الإسلام فى «التعددية»، المؤسسة على «الخصوصيات. . وسط بين «موات الوحدة» وبين «دمار الصراع». . فالبديل «للدمار» ليس «الوحدة التى تتجاوز الخصوصيات»، كما أراد جارودى، وإنما التعددية، التى لا تتجاوز «التدافع» و«التعايش» إلى «الصراع. . والدمار». .

* * *

وإذا كانت الغاية من حوارنا هذا مع فيلسوفنا جارودى، هى المراجعة للأفكار. . وإذا كنا لا يراودنا أدنى شك فى إخلاص الرجل لقضايا الأمة الإسلامية، التى يدافع عن العديد منها بنبل وبسالة. ومنها نقده لهيمنة الغرب والشمال على حضارات الجنوب - وفيها المسلمون وحضارتهم - . . فإننا نلح على أن الاعتقاد بالوحدة، فى المعتقد والحضارة، فى ظروف التوازنات الراهنة لموازين القوى - وهى شديدة الاختلال بين الحضارة الغربية والحضارات الأخرى - سيؤدى إلى المزيد من تكريس هيمنة «المركز الغربى» على «الأطراف». . وإلى مزيد من تقليد «الأطراف» «للمركز»، بدلا من الاجتهاد والإبداع، اللذين لا سبيل لهما ولا طريق إليهما إذا تخلف الإيمان بتميز النموذج الحضارى، الذى يستدعى اجتهادا متميزا. كما أن الاعتقاد «بالتفوق» لا يتنافى مع «التوافق» و«التعايش»، طالما لا ينكر طرف على الأطراف الآخرين تميزهم وخصوصيتهم، بل واعتقادهم «بتفوق» نموذجهم هم أيضا على الآخرين. . فالخطر هو فى عقائد التفوق فى الخصوصيات اللصيقة التى لا يمكن أن يكتسبها الآخرون، مثل التفوق العرقى والجنسى وفى اللون مثلا. أما الاعتقاد فى تفوق المعتقد أو الثقافة أو القيم، فهو اعتقاد يعرض أصحابه ما لديهم من خير ليشاركهم فيه

الآخرون. فإذا انتفى القهر والإكراه في علاقات التبادل الفكري والتفاعل الحضاري، أصبحت التعددية مصدرا للغنى والثراء، ووقف الاعتقاد بالتفوق عند حدود الحافز على التقدم، دون أن يتعدى حدود «الكبرياء المشروع» إلى نطاق «التكبر» على الآخرين، فضلا عن القهر والإكراه والعدوان.

إن فارقا كبيرا، نوعيا وكيفيا، بين أن نعتقد، نحن المسلمين أننا نكون ﴿خير أمة أُخرجتْ للناس﴾[1]، طالما تأسس هذا الاعتقاد على تحقيقنا شروط هذه الخيرية: ﴿كنتم خير أمة أُخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾[2]، لأن باب الخيرية، عندئذ، سيظل مفتوحا لكل إنسان تتوافر فيه شروطها، أو لديه الرغبة والعزم على امتلاك هذه الشروط.. لكن الخطأ والخطر والجمودية والانغلاق والعنصرية والتعصب المقيت تأتي إذا كان الاعتقاد بالتفوق والخيرية مؤسسا على العرق أو اللون أو الجنس أو أي صفة من الصفات اللصيقة التي لا يمكن للآخرين امتلاكها ولا تحصيلها، كأن يكون المولودون من أمهات يهوديات، مثلا، هم وحدهم شعب الله المختار وأبناء الله وأحباؤه، حتى ولو كانوا ثمرة للسفاح والخنا!!، وحتى لو كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه: ﴿وقالت اليهود والنصارى نحن أبناءُ الله وأحباؤه﴾[3] مع أنهم ﴿كانوا لا يتناهُوْن عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون﴾[4]..

إن اعتقاد المسلمين خيرية أمتهم هو اعتقاد مشروط بتحقيقهم شروط الخيرية، وهي شروط لا يعتقدون احتكارهم لها، بل هم أول الداعين

---

(١) آل عمران: ١١٠.
(٢) آل عمران: ١١٠.
(٣) المائدة: ١٨.
(٤) المائدة: ٧٩.

إلى إشاعتها وتعميمها بين الناس، بل هم مأمورون بتعميم العدل حتى على الأعداء ومن يكرهون ﴿يأيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يَجْرِمنكم شنآنُ قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون﴾[1] - ﴿ولا يجرمنكم شنآنُ قوم أن صَدُّوكم عن المسجد الحرام أن تعتدوا وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب﴾[2].. بينما كانت عقيدة «التفوق - العنصري» دافعا لليهود كي يحتكروا كل تطبيقات القيم والأخلاق داخل عنصرهم وحدهم، مستحلين فعل المحرمات مع الغير، ﴿ذلك بأنهم قالوا ليس علينا في الأميين سبيل ويقولون على الله الكذب وهم يعلمون﴾[3]..

فالاعتقاد بالتفوق والخيرية والأفضلية، إذا تأسس على صفات خيرّة واعتقادات أكثر صدقا وإنسانية، وغير محتكرة لجنس أو عرق أو لون، فإنه يكون حافزا للتقدم والاستباق على طريق الخيرية والصلاح والإصلاح، وفي ذلك أسباب ودوافع وحوافز للحيوية والغنى والثراء لرصيد الإنسانية من أسباب الخير ومقومات الصلاح وعوامل الإصلاح.

أما الدعوة إلى التركيز على «الأشباه والنظائر» - في مقومات العقائد والثقافات والحضارات - دون «الفروق» - بين هذه العقائد والثقافات والحضارات - سعيا إلى «الوحدة» التي تحل محل «التعددية» المؤسسة على الخصوصيات؛ فإنه - فضلا عن خطئه - مستحيل، لمعاندته سنن وقوانين الله في الاجتماع.. وثمرته الممكنة التحقق - وخاصة في ظل اختلال موازين القوى بين حضارات عالمنا الراهن - هي

---

(١) المائدة: ٨.　　(٢) المائدة: ٢.

(٣) آل عمران: ٧٥.

ثمرة مرة، لأنها ستزيد من هيمنة الأقوياء على المستضعفين، وستتصاعد باجتياح الغرب لمقومات وخصوصيات أمم وشعوب حضارات الجنوب..

ولقد شهد تاريخ أمتنا، إبان الاجتياح الصليبي[٤٨٩ - ٦٩٠هـ، ١٠٩٦ - ١٢٩١م] لوطننا دعوة تشبهها هذه الدعوة التي يدعو إليها جارودي، وذلك عندما دعا فيلسوف الصوفية محيي الدين بن عربي[٥٦٠ - ٦٣٨هـ، ١١٦٥ - ١٢٤٠م] إلى تمييع الحدود، وإزالة الفروق، وفتح القلوب لكل المعتقدات، بل وإلى الدين الواحد المؤسس على الاعتقاد الواحد؛ الجامع لمختلف المعتقدات. وصاغ - ابن عربي - تلك الدعوة شعرا قال فيه:

عقد الخلائق في الإله عقائدا   وأنا اعتقدت جميع ما عقدوه!

وقال أيضا:

قد كنتُ قبل اليوم أنكر صاحبي   إذا لم يكن ديني إلى دينه داني

وقد صار قلبي قابلا كل صورة   فمرعى لغزلان وديرلرهبان!

وبيت لأوثان وكعبة طائف   وألواح توراة ومصحف قرآن!

أدين بدين الحب أنَّى توجهت   ركائبه، فالحب ديني وإيماني!

ومع أننا لا نتهم ابن عربي بالتساهل مع الاجتياح الصليبي لوطن الأمة، لأنه قد طلب من السلاجقة الجهاد ضد الصليبيين.. ولا ندعو إلى الوقوف، مع كتابات ابن عربي، عند ظواهر دلالات الألفاظ، فمقاصد الرجل في أغلب الأحيان تتجاوز المتعارف عليه من معاني المصطلحات والكلمات.. لكننا نقول **إن جماهير الأمة لو أخذت بالمفهوم المتعارف عليه من مذهب ابن عربي هذا لضعفت مناعتها،**

وانفتحت فى حصون مقاومتها العقدية والفكرية والحضارية الثغرات والثغرات . . ولذلك كان ابن تيمية [٦٦١ - ٧٢٨هـ، ١٢٦٣ - ١٣٢٨م] - وليس ابن عربى - هو « رجل المرحلة »، الذى حمل سيفه مجاهدا بالسنان، وحمل قلمه ليرفع شعارات البحث عن « الفروق » بيننا وبين قوى وجحافل الاجتياح الصليبى والتترى، حتى لقد جعل من ذلك عنوانا لأحد كتبه فسمّاه : [اقتضاء الصراط المستقيم : مخالفة أهل الجحيم] !! . .

فالتعددية، المؤسسة على الخصوصيات، هى الأصل والقاعدة والقانون . . وفى حقب الاستضعاف، وفى مواجهة جحافل الاجتياح، يجب الاهتمام « بالفروق » أكثر من « الأشباه والنظائر » فى العلاقة بين القاهرين والمقهورين المستضعفين . .

أما فتح العقول والقلوب والحمى الفكرى لمذاهب الغزاة وخصوصيات الآخرين، بدعوى « وحدة العقائد » وانتفاء تفوقنا العقدى، فإنه المقدمة للهزيمة النفسية، المكرسة للهزائم الأخرى . . فالاعتقاد فى التفوق العقدى - فضلا عن أنه هو الحق الذى نؤمن به - هو أفعل حوافز الأمة إلى الجهاد والاستشهاد ! . .

* * *

وفى عصرنا الحديث، وأمام إعصار الاجتياح الغربى لعالم الإسلام - احتلالا للعقل، والأرض، ونهبا للثروة - نبه جمال الدين الأفغانى [١٢٥٤ - ١٣١٤هـ، ١٨٣٨ - ١٨٩٧م] إلى هذه الحقيقة من حقائق التدافع الحضارى، وأشار إلى دور عقيدة التفوق العقدى فى السعى إلى التقدم، وفى استخلاص الأرض والهوية إذا عدا عليهما العادون . . فكتب يقول :

«لقد أكسب الدين عقول البشر ثلاث عقائد . . كل منها ركن لوجود الأمم وعماد لبناء هيئتها الاجتماعية وأساس محكم لمدنيتها ، وفي كل منها سائق يحث الشعوب والقبائل على التقدم لغايات الكمال والرقي إلى ذرى السعادة . .

العقيدة الأولى : التصديق بأن الإنسان مَلَك أرضي ، وهو أشرف المخلوقات .

والثانية : يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل .

والثالثة : جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للخروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي . . »

ثم يضيف الأفغاني ، متحدثا عن دور « يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم ، وكل مخالف له فعلى ضلال وباطل » ، فيقول :

« ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم ، وجميع من يخالفها على الباطل ، أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم في مفاخرها ، ومساماتها في مجدها ، ومسابقتها في شرائف الأمور وفضائل الصفات ، وأن يتفق جميعها على الرغبة في فوت جميع الأمم والتقدم عليها في المزايا الإنسانية ، عقلية كانت أو نفسية ، ومعاشية كانت أو معادية ، وتأبى نفس كل واحد عن إعطاء الدنية والرضا بالضيم لنفسه أو لأحد من بني أمته ، ولا يسره أن يرى شيئا من العزة أو مقاما من الشرف لقوم من الأقوام حتى يطلب لأمته أفضله وأعلاه . ذلك أنه بهذا الاعتقاد يرى أبناء قومه أليق وأجدر بكل ما يعد شرفا إنسانيا .

فإن جارت صروف الدهر على قوم فأضرعتهم - [أذلتهم] - أو

ثملت مجدهم، أو سلبتهم مزية من مزايا الفضل، لم تستقر له راحة، ولم تفثأ - [تفتر] - له حمية، ولم يسكن له جيشان، فهو يمضى حياته فى علاج ما ألمّ بقومه حتى يأسوه أو يموت فى أساه!!

فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم والتوسع فى الفنون والإبداع فى الصنائع، وإنها لأبلغ فى سوق الأمم إلى منازل العلاء ومقاوم الشرف من غالب قاسر ومستبد قاهر عادل..»[1].

ولذلك، رأى الأفغانى فى دعاة التقليد للتمدن الغربى، بدعوى وحدة الحضارة والمدنية. طلائع للاجتياح الغربى، يفتحون فى جدار مقاومتنا الوطنية والقومية والحضارية الثغرات للاجتياح الغربى والغزوة الغربية، ثم يثبتون فى بلادنا أقدام هؤلاء الغزاة..

فالتمدن، برأى الأفغانى، متعدد، وليس تمدنا واحدا.. و« التمدن الغربى، هو فى الحقيقة تمدن للبلاد التى نشأ فيها على نظام الطبيعة وسير الاجتماع الإنسانى.. والمقلدون ينفون ثروتهم إلى غير بلادهم، ويميتون أرباب الصنائع من قومهم. وهذا جدع لأنف الأمة، يشوه وجهها، ويحط بشأنها!.. فلقد علمتنا التجارب أن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها، يكونون فيها منافذ لتطرّق الأعداء إليها.. وطلائع لجيوش الغالبين وأرباب الغارات، يمهدون لهم السبيل، ويفتحون الأبواب، ثم يثبتون أقدامهم..»[2]!!.

تلك هى حقائق التدافع والمواجهات فى تاريخنا الحضارى.. بل

(١) [الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغانى] ص ١٤١ - ١٤٣. دراسة وتحقيق. د. محمد عمارة. طبعة القاهرة سنة ١٩٦٨م.

(٢) المصدر السابق: ص ١٩٥ - ١٩٧.

إنها هي حقائق التدافع والمواجهات عبر تاريخ الإنسان.. وإلا، فلماذا كانت بسالة واستشهاد الذين أدركوا الحق فآمنوا بموسى، متحدين بذلك جبروت فرعون.. لقد آمنوا بامتلاكهم «الحقيقة المطلقة» دون فرعون، فكان المشهد الذي تحدث عنه القرآن الكريم: ﴿قال فرعون آمنتم به قبل أن آذن لكم إنّ هذا لمكرٌ مكرتموه في المدينة لتُخرجوا منها أهلها فسوف تعلمون* لأقطّعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ثم لأصلّبنكم أجمعين* قالوا إنا إلى ربنا منقلبون* وما تنقم منّا إلا أنْ آمنا بآيات ربنا لمّا جاءتنا ربنا أفرغْ علينا صبرا وتوفنا مسلمين﴾[1] - ﴿قال آمنتم له قبلَ أنْ آذن لكم إنه لكبيركم الذي علّمكم السحر فلأقطّعنّ أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلّبنّكم في جُذُوع النخل ولتَعلَمُنّ أيّنا أشدُّ عذابا وأبقى* قالوا لن نؤثرك على ما جاءنا من البينات والذي فطرنا فاقض ما أنت قاض إنما تقضي هذه الحياة الدنيا* إنا آمنا بربنا ليَغفرَ لنا خطايانا وما أكرهتنا عليه من السحر والله خير وأبقى﴾[2].

والاعتقاد بالتفوق، والإيمان «بالحقيقة المطلقة» دون الآخرين - مع نسبية ما تدركه منها - هو الذي دفع «أصحاب الأخدود» إلى ملحمة الاستشهاد في سبيل الاعتقاد: ﴿قُتل أصحابُ الأخدود* النار ذات الوَقود* إذْ هم عليها قعودٌ* وهم على ما يفعلون بالمؤمنين شهودٌ* وما نَقَموا منهم إلا أنْ يؤمنوا بالله العزيز الحميد* الذي له مُلْكُ السموات والأرض والله على كل شيء شهيدٌ﴾[3].

وهو الذي صنع ملاحم الصمود ونماذج الاستشهاد، التي تحدث عنها رسول الله، صلى الله عليه وسلم، عندما قال: «والله لقد كان من

---

(1) الأعراف: ١٢٣ - ١٢٦.
(2) طه: ٧١ - ٧٣.
(3) البروج: ٤ - ٩.

قبلكم يُؤخذ، فيُحفر له في الأرض، فيُجاء بالمنشار على رأسه فيُجعل بنصفين، فما يصده ذلك عن دينه. ويُمشط بأمشاط الحديد ما دون عظمه من لحم وعصب، لا يصرفه عن دينه شيء»[١].

وهو - الاعتقاد بتفوق العقيدة، والإيمان «بالحقيقة المطلقة» - هو الذي كتب تاريخ المسيحية والإسلام بدماء الشهداء! .. وبدون هذا الاعتقاد تمسخ «اللا أدرية» تمايز العقائد، وتسلبها حوافز البطولة والصمود في مواجهة التحديات! .. **فالخطر ليس في اعتقاد امتلاك «الحقيقة المطلقة» والإيمان بها والانحياز إليها، وإنما الخطر هو في الاعتقاد «بإطلاق» إدراكنا للمطلق، أو إنكارنا على الآخرين مثل هذا الاعتقاد.**

* * *

لذلك، فإننا - من موقع الود لفيلسوفنا رجاء جارودي - ندعوه إلى تأملات فيما رأيناه ملاحظات على كتابه [الأصوليات المعاصرة] .. وعلى الأخص:

* انحيازه إلى «العلمانية» - التي هي وضعية غربية - ..

*وانحيازه إلى ماركسية ماركس - التي هي مادية غربية - ..

*وانحيازه ضد «الظاهرة الإسلامية» - التي رآها «سرطانات أصولية، وقرحة روحية أكالة، تتهدد الحضارة بكاملها، ومذاهب متعصبة متغلقة على نفسها .. لأنها نقيض العلمانية» - ..

*وانحيازه إلى «المفهوم الدنيوي الخالص للفقه والقانون»، ذلك

---

(٤) رواه البخاري وأبو داود والإمام أحمد.

الذى جعله يجرد الشريعة الإلهية من الفقه والقانون بدعوى أنها شريعة أخلاقية . .

*وانحيازه إلى القول « بتاريخية وتاريخانية » الأحكام القرآنية ، على النحو الذى يتجاهل الطبيعة المميزة للشريعة الإسلامية ، باعتبارها الشريعة العالمية والخاتمة لشرائع السماء ورسالاتها إلى الإنسان . .

*وانحيازه لتصورات فى علاقات الثقافات والحضارات . . وتصورات فى الحوار بينها ، لن تخدم - بصرف النظر عن نواياه التى لانشك فى حسنها وصدقها - سوى قوى الهيمنة التى تجتاح ، انطلاقا من الغرب والشمال ، أمم وثقافات وحضارات الجنوب ، وفى المقدمة منها عالم الإسلام وأمته وثقافته وحضارته . .

من موقع الود ، وبكل المحبة ، نحاور فيلسوفنا الكبير رجاء جارودى

القاهرة فى ٥ من شعبان سنة ١٤١٦هـ

٢٧ من ديسمبر سنة ١٩٩٥م .

المصادر

* القرآن الكريم.

* كتب السنة النبوية:

١- صحيح البخاري. طبعة دار الشعب. القاهرة.

٢- صحيح مسلم. طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٥م.

٣- سنن الترمذي. طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٧م.

٤- سنن النسائي. طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٤م.

٥- سنن أبي داود. طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٢م.

٦- سنن ابن ماجة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٧٢م.

٧- سنن الدارمي. طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٦م.

٨- الموطأ - للإمام مالك - طبعة دار الشعب. القاهرة.

٩- مسند الإمام أحمد. طبعة القاهرة، سنة ١٣١٣هـ.

*** معاجم القرآن والسنة:**

١- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. وضع: محمد فؤاد عبد الباقي. طبعة دار الشعب. القاهرة.

٢- معجم ألفاظ القرآن الكريم. وضع: مجمع اللغة العربية. طبعة القاهرة سنة ١٩٧٠م.

٣- المفردات في غريب القرآن. للراغب الأصفهاني. طبعة القاهرة، سنة ١٩٩١م.

٤- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف. وضع: وينسنك (أ. ى) وآخرين. طبعة ليدن، سنة ١٩٣٦ - ١٩٦٩م.

* المراجع الأخرى:

ابن أبي الحديد : [شرح نهج البلاغة]، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة القاهرة، سنة ١٩٥٩م.

ابن خلدون : [المقدمة]. طبعة القاهرة، سنة ١٣٢٢هـ.

ابن رشد : [فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال]. تحقيق: د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٣م.

ابن سعد : [الطبقات الكبرى]. طبعة دار التحرير. القاهرة.

ابن منظور : [لسان العرب]. طبعة دار المعارف. القاهرة.

ابن النجار : [شرح الكوكب المنير]. تحقيق: د. محمد الزحيلي، د. نزيه حماد. طبعة السعودية سنة ١٩٨٧م.

أبو البقاء الكوفى : [الكليات]. تحقيق : د. عدنان درويش، محمد المصري. طبعة دمشق، سنة ١٩٨٢م.

أبو عبيد القاسم بن سلام : [كتاب الأموال]. تحقيق : د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٨٩م.

أبو يوسف : [كتاب الخراج]. طبعة القاهرة، سنة ١٣٩٢هـ.

الأفغاني : [الأعمال الكاملة]. دراسة وتحقيق : د. محمد عمارة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٦٨م.

الباقلاني : [التمهيد]. تحقيق : محمود محمد الخضرى، د. محمد عبد الهادى أبوريدة. طبعة القاهرة، سنة ١٩٤٧م.

البلخى، وعبد الجبار، والحاكم الجشمي : [فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة]. تحقيق : فؤاد سيد. طبعة تونس، سنة ١٩٧٢م.

التهانوى : [كشاف اصطلاحات الفنون]. طبعة الهند، سنة ١٨٩٢م.

جارودى، رجاء : [الأصوليات المعاصرة : أسبابها ومظاهرها]. ترجمة : د. خليل أحمد خليل. طبعة باريس، سنة ١٩٩٢م.

حسن البنا : [مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا]. طبعة دار الشهاب. القاهرة.

[دائرة المعارف البريطانية]

الدهلوى، ولى الله : [حجة الله البالغة]. طبعة القاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

الزركشى : [البحر المحيط]. تحقيق : د. عبد الستار أبو غدة. طبعة الكويت.

سانتيلانا : [القانون والمجتمع] - منشور في كتاب [تراث الإسلام]. ترجمة : جرجيس فتح الله. طبعة بيروت، سنة ١٩٧٢م.

السيوطى : [أسباب النزول]. طبعة القاهرة، سنة ١٣٨٢هـ.

الشافعى : [الرسالة]. تحقيق وشرح : أحمد محمد شاكر. طبعة - مصورة - المكتبة العلمية. بيروت.

: [الإتقان فى علوم القرآن]. طبعة القاهرة، سنة ١٩٣٥م.

الطبرى : [تاريخ الرسل والملوك]. تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم. طبعة دار المعارف. القاهرة.

عبد الجليل عيسى : [اجتهاد الرسول، صلى الله عليه وسلم]. طبعة الكويت، سنة ١٩٦٩م.

عبد الوهاب خلاف : [علم أصول الفقه] . طبعة الكويت ، سنة ١٩٧٢م .

على بن أبى طالب : [نهج البلاغة] . طبعة دار الشعب . القاهرة .

الغزالى ، أبو حامد : [فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٠٧م .

القرافى : [الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرفات القاضي والإمام] . تحقيق : عبد الفتاح أبو غدة . طبعة حلب . سنة ١٩٦٧م .

القرطبى : [الجامع لأحكام القرآن] . طبعة دار الكتب المصرية .

مجمع اللغة العربية : [المعجم الكبير] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٠م .

: [المعجم الفلسفى] . طبعة القاهرة ، سنة ١٩٧٩م .

محمد عبده ، الأستاذ الإمام

: [الأعمال الكاملة] . دراسةوتحقق : د . محمد عمارة . طبعة القاهرة ، سنة١٩٩٣م .

محمد عمارة (دكتور) : [عمر بن عبد العزيز] . طبعة القاهرة ، سنة١٩٨٨م .

: [سقوط الغلو العلمانى] . طبعة القاهرة ، سنة١٩٩٥م .

المقريزى : [الخطط] . طبعة دار التحرير . القاهرة .

نيكسون : [الفرصة السانحة] . ترجمة : أحمد صدقى مراد . طبعة القاهرة : سنة ١٩٩٢ م .

***دوريات :**

[الحياة] - اللندنية - . .

[الوسط] - اللندنية - . .

[الشعب] - المصرية - . .

الفهرس

الموضوع	صفحة

رقم الإيداع : ٢٩٠٠٥ / ٩٨
I.S.B.N. : 977 - 09 - 0440 - 6

مطابع الشروق
القاهرة : ٨ شارع سيبويه المصري ـ ت: ٤٠٢٣٣٩٩ ـ فاكس: ٤٠٣٧٥٦٧ (٠٢)
بيروت : ص.ب: ٨٠٦٤ ـ هاتف : ٣١٥٨٥٩ ـ ٨١٧٢١٣ ـ فاكس : ٨١٧٧٦٥ (٠١)

الأصولية بين الغرب والإسلام

روجية جارودى: واحد من أعمدة الثقافة الغربية المعاصرة..

ويوم إسلامه، خرج المؤمنون بنصر الله.. بينما قال المستشرق الفرنسى «جاك بيرك»: هذا يوم أسود!!..

لكن كتابات جارودى تثير جدلا كثيرا فى الأوساط الإسلامية.. وخاصة مفاهيمه عن السنة النبوية.. وتاريخية الأحكام القرآنية.. والشريعة الإسلامية.. والفقه الاسلامى.. والأصولية.. والعلمانية.. الخ.. الخ..

وإذا كان بعض الذين هللوا لإسلام جارودى، قد سارعوا لإخراجه من الملة!.. فإن هذا الكتاب يقيم حوارا علميا مع هذا المفكر الكبير.. وخاصة حول القضايا الشائكة، التى يشاركه فيها أولئك الذين يرون الإسلام بعيون العلمانيين!